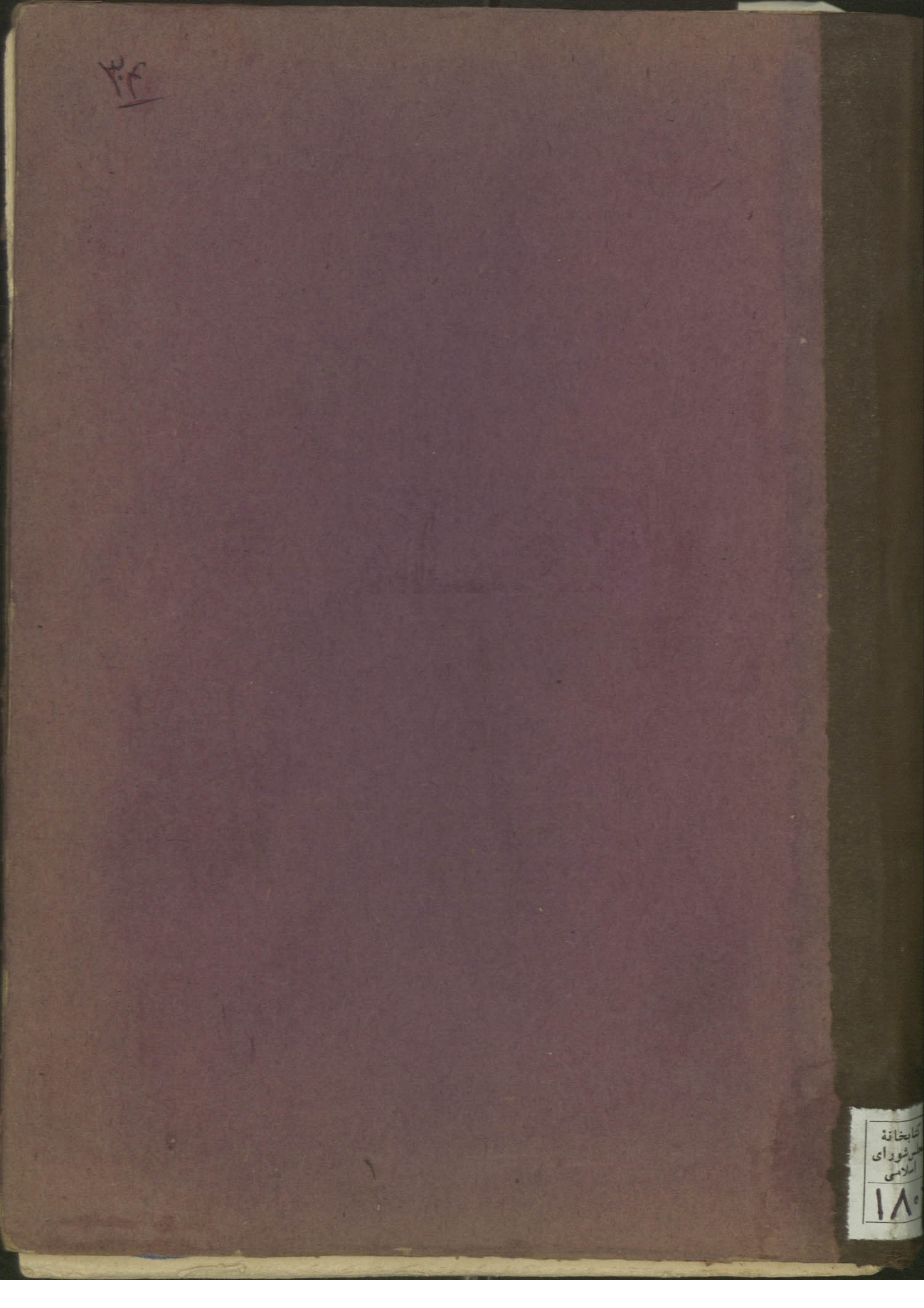
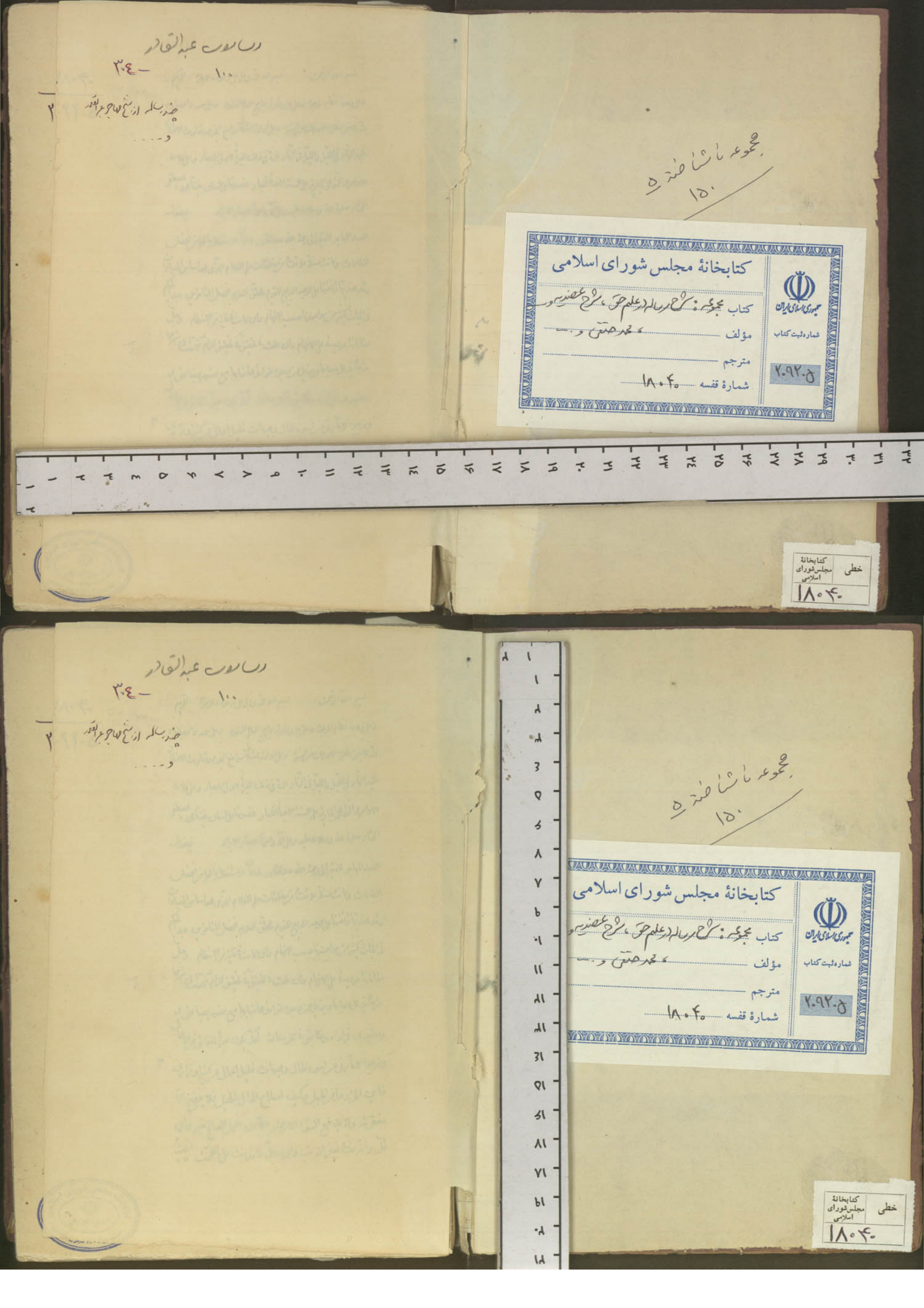

۳۰۴



رسالات عبدالقادر
مجموعه ناشناخته
۱۵۰
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۰۹۲۰۵
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه
۱۸۰۴۰
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۸۰۴۰

رسالات عبدالقادر

٣٠٤ - ١٠٠

چند رساله از شیخ عبدالقادر

و ...

مجموعه ناشناخته ٥

١٥٠

بسم الله الرحمن   بسم الله الذي دل بوجوده الوجود   الرحيم

وعلى وحدته نظام الموجود وعلى علمه وقدرته بدايع العالم المشهود وعلى سمعه وابصاره
انه لا يخفى سطوع الادراك عن الشهود وعلى ارادته اختلاف مواضع النجوم وتفاوت الافلاك
يكور النهار على الليل والليل على النهار ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وعلى كلامه
الاوامر والنواهي الجارية على السنة الانبياء الكبار خصوصا على لسان نبينا محمد المصطفى
المختار صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه الاخيار الابرار   فيقول
العبد المهاجر الفقير الى رحمة الله عبد القادر لما كان الاشتغال بالعلم افضل
الطاعات وكانت مسئلة علم نفسه من متعلقات علم الكلام الذي هو اساس العبادات
وقد هذبها ونقحها على الوجه البديع القويم محقق العلوم افضل المتاخرين عبد الحكيم
في اثبات كثير من مواضعها اصعب الافهام وان كانت في غاية من الاستحكام   وحل
مغلقاتها موجبة على الافهام وان علت في خفيته لحقيق المرام فهممت ان اشرحها
شرحا كافيا للطالبين يزيل عن وجوه خرائدها نقابها مع قصور بضاعتي و
وتقصيري في اداء وظايفي في كل ساعة لعله يكون جبرا لما فاتني من الاعمال
وزجرا لامارتي عن اسوء الحال وجهات قليل اعمالي عن كثيرها وزادي
فانه الخردل عن الجبل وكيف اصلاح الحال بالحيل فلا ينفع الا
مغفرته ولا يدفع السوء الا رحمته الا ان العمل الصالح خير وان
قل وانه تعالى يغفر الذنب وان جل فاقدمت على ما هممت انه



بما عزمت فجاء شرحا يروق وكشفا يفوق واسأل النفع به وهو حسبي ونعم الوكيل قوله
افتتح رسالته هذه ببسم الله الرحمن الرحيم امتثالا للحديث المشهور وقوله باسمك ابتدى
اشارة الى ان الباء صلة الابتداء وانها للاستعانة المشعرة بانه لا يتم الامر الا به حق لها
وتقديمها بتقدير الابتداء بعدها للاختصاص المناسب للمقام وهذا هو المعنى بالحمد لانه
الوصف بالجميل واى وصف اجل من اسمه تعالى يستعان به بل به الاستعانة ففيه امتثال
لحديث الحمد ايضا من غير تعارض ونتبرك بذاتك اى نتبرك بذاتك المقدسة لا ذاته الله
تعالى الله نور السموات والارض ففيه براعة الاستهلال لان العلم لا يأتي نوره يتجلى به الا
اهتدى اى الى معرفة ذاتك وصفاتك المقدسة التي من جملتها صفة العلم المؤلفة
فيه هذه الرسالة وتقديم المعمول للاختصاص لا لرعاية الآيات بمنزلة التعليل لهذا
الاختصاص بل للاختصاص المتقدم ايضا بناء على ان الاسم نفس المسمى فافهم
ذلك وذلك لانه لا سبب حقيقة الا الله سبحانك اى احمدك بتقديسك
لان تقديسه تعالى تحميد له لا ان لا علم لنا الا ما علمتنا كذلك ايضا وفيه ايضا
نوع براعة لاشعار التعليم بعلم العلم وكذا قوله لا دراية لنا الا ما الهمتنا لهمه
كسمعه التعلم والهمه الله جزاء لقنه الله اياه صلى الله عليه وسلم كما امرنا به وقال عليه
السلام في حق من سئله حين نزول الاية كيف نصلي على النور الذي هو
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حيث يرى من خلفه كما يرى من امامه وفيه ايضا شيء من البراعة
الماحي لظلمات الغواية لان شان النور محو الظلمة والغواية ظلمة القلب وعلى اله

اصحابه

واصحابه اما تخصيص بعد تعميم للشرف واما تعميم بعد تخصيص لاختلاف تفسير معنى نجوم اى كالنجوم في
الهداية اى في ان يهتدى بهم يقول العبد اى عبده تعالى المسكين الفقير الى رحمته عبد الحكيم بن
شمس الدين حفظهما رب العالمين هذه اى الابحاث الآتية فوائد استفادها من كلمات القوم
عالية على غيرها لتعلقها بالامر العالي الذي هو علمه تعالى الذي هو عين ذاته العالية او فوائد لازم
ذاته العالية وفوائد اى كالفوائد في البهاء نالية من علا علاء فهو عال ضد هبط ولكن بالمد فيجوده
نلا عنه وهذه الفوائد لكونها مما لم يظفر بها من قبله لا ينبغي كذلك نظمها اى الفوائد في رسالة
منفردة لقلوب هادية اى مهتدية لانها لا تنفع لغيرها او هادية لما لغيرها فان الهداية جاءت
لازمة ومتعدية واذان واعية وعاه يعيه حفظ وجمع وكلا المعنيين صالح وهذه الى
في قولين القول اى الاول في علمه تعالى اى في اثباته وبيان انه ما هو وكيف هو وبيان عمومه وفيه
اى في هذا القول ابحاث اى ثلثة متعلقة بتلك الامور الثلثة على الترتيب البحث الاول
منها في اثباته اى بيان انه تعالى عالم فقدمه على بيان انه ما هو وكيف هو للاشارة الى انه
لا يتوقف على بيان الحقيقة بل يكفيه التصور بوجه ما الحاصل بما شاع اتفق الكل من المليين
والحكماء عليه اى على انه تعالى عالم الا شرذمة من السنين القليل من الناس من قدماء
الفلاسفة لا اعتبار لهم لقلتهم وعدم تظاهرهم بالاراء ولان ما تمسكوا به في ذلك في غاية
الوهن كما يأتي قالوا اى هؤلاء النافون لعلمه تعالى ان صدور العالم منه تعالى
من غير شعور له تعالى به اى بالعالم بل كان لازما لذاته زعما منهم ان الوجود خير محض
وكذا ما يتبعه لان تابع الخير خير والشيء ما يكون افاضته وافاضة ما يتبعه لازما كان

لزوم افاضته كالاثر في تابره فاذن كون افاضة الوجود وكذا ما يتبعه اي الوجود من الوجودات

ونما التوابع له لازما لذاته تعالى لزوم الضوء للشمس في عدم توقفه على الشعور بل يكون غايته لا

له تعالى حينئذ لا يتصور انفكاكه اي الفيض الذي هو كالغرض لذاته تعالى بدون ملاحظة شيء من الاشياء

سوى ذاته تعالى بخلاف ما اذا كان لزومه له بالنظام الاكمل بالنظر الى ذاته فيتصور انفكاكه عنه

ولا يدرون اي هولاء الناقلون لعلمه تعالى انه اي لزوم افاضة الوجود بالنظر الى ذاته

من دون ملاحظة شيء يستلزم نقيصة الجهل فكيف يكون كمالا فضلا عن كونه في الغاية

تعالى الله عما يقول الظالمون بنفي علمه تعالى ولما كان مفاد هذا القول في غاية الظهور قيل

اراد ولبداء اي نفي العلم عنه تعالى نفي العلم التفصيلي عنه تعالى لا مطلق العلم لظهور فساده

بخلاف العلم التفصيلي للزوم الكثرة في ذاته تعالى على تقديره بناء على انه انما يكون بارتسام

الصور المفصلة العلمية في ذاته فيلزم تكثر ذاته تعالى بتكثر الاعراض الحالة فيه وانه

فاسد لكنه ممنوع ويظهر وجهه بيانا لعلمه تعالى ولما كان ما ذكره على تقدير تمامه

يفيد ان افاضة الوجود على تقدير عدم الشعور لا يصح له تعالى ولا يفيد عدم

جواز علمه تعالى مع انه المطلوب لهم وقوى شبهتهم اي ما يفيد بطلان علمه تعالى في اعتقادهم

وزعمهم انه تعالى لو علم شيئا اي شيء كان لعلم نفسه ايضا اذ كل من يعلم شيئا يعلم

انه يعلم ذلك الشيء لان العلم بالعلم ضروري فلو علم تعالى شيئا لعلم انه

يعلم ضرورة وذلك اي علمه بانه يعلم يتضمن العلم بذاته لان ذاته طرف لهذا العلم

لانه علم تصديقي والعلم التصديقي العلم بالطرفين والتالي وهو ان يعلم نفسه باطل

لان العلم

لان العلم نسبة لانه عبارة عما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ولا يتصور اي النسبة الا

بين الشيئين اي المتغايرين وذلك ظاهر والحال انه لا اثنينية يتحقق بها الطرفان منه تعالى

بوجه من الوجوه والا لم يكن واجبا لذاته هف والجواب اي عن هذه الشبهة منع كون العلم

نسبة بل النسبة لازمة له وما ذكر يعبر عنه بالازم لانه صفة ذات نسبة كما ذهب

اليه جمهور الاشاعرة واذا كان صفة ذات نسبة فيتحقق نسبتها اللازمة لها الطرفان

من غير توقف لها على ان يكون في الذات اثنينية اعني لها الصفة التي لها النسبة و

الذات الموصوفة بتلك الصفة فان هذه النسبة اما التي بين العلم والمعلوم او

التي بين العلم والعالم فذاته تعالى اما ان يوخذ من حيث انه معلوم كان طرفا للنسبة

التي بينه اي العلم الذي هو تلك الصفة وبين المعلوم الذي هو الذات باعتبار

انه معلوم بتلك الصفة اي متعلق لها واما ان يوخذ من حيث انه عالم كان

طرفا للنسبة التي بينه اي العلم المذكور ايضا وبين العالم الذي هو الذات ايضا

لكن باعتبار انه عالم اي قائم به ذلك العلم الذي هو الصفة المذكورة واما النسبة

الكائنة بين العالم والمعلوم المذكورين فهي ليست عين احدى النسبتين المذ

كورتين حتى يحتاج الى طرفين اخرين غير طرفيهما بل هي بعينها النسبة الاولى من

هاتين النسبتين لان النسبة بين العالم والمعلوم انما كانت باعتبار ان

العالم عالما بالمعلوم فهي عين النسبة بين العلم والمعلوم اعتبرت اولا بينهما

وثانيا بالعرض فيما بينهما اي بين العالم والمعلوم ايضا لقيام العلم بالعالم

فلذا ناها طرفاها ولو سلم كونه اى العلم نسبة لا صفة ذات نسبة كما هو مذهب محققى الاشاعرة
فيكفيه اى فى الجواب انه يكفى العلم بمعنى النسبة تغاير الطرفين بالاعتبار اى لا نم انه لا اثنينية
فيه تعالى بوجه من الوجوه اذ المنافى للواجبية هى الاثنينية الحقيقية دون الاعتبارية الحق
فاعتبار صلاحيته اى اله الواجب تعالى للعالمية واما اعتبار الصلاحية لما لا انه معلوميته
بالفعل متعلق بالعلم الذى هو ولد المسئلة فى الجملة اى سواء كان معلوميته لذاته او لغيره
غير اعتبار صلاحيته للعالمية فى الجملة سواء كانت بعلمه بذاته او بغيره والا لم يستلزم
الثانى الاول وما تأملى فى ذلك لان ثبوت العلم فى الجملة كاف فى الرد عليهم وفيه اى
فى هذا الجواب نظر ومعناه انه لا يكون ذاته تعالى على هذا التقدير عالما الا بهذين
الاعتبارين المتغايرين اى الاعتبارين على العلم لتوقفه عليهما فيلزم ان لا يكون هو
تعالى فى حد ذاته عالما بل يكون تعالى فى ذاته نظرا الى ان العلم يقتضى قطعا اضافة
الشهود والظهور فلا غنى عن التغاير الاعتبارى لتعنى انه تعالى فى حد ذاته بحيث
يلزمه تلك الاضافة اى يتفرع هى منه تعالى هذا وهذا الجواب المذكور عن الشبهة
المذكورة اعم من التحقيق السليم على طريقة المتكلمين القائلين بان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة واما على طريقة الحكماء بكون علمه تعالى عين ذاته فبنا فى تحقيقه
بحيث يعلم منه انه لا يحتاج فى علمه تعالى بذلك الى التغاير اصلا البحث الثانى
من الابحاث الثلثة المذكورة فى ان علمه تعالى ما هو اهو الذات نفسه او امر
آخر وراء الذات وكيف هو اى على تقدير انه امر آخر وراء الذات اهو قائم

بذاته

بذاته او بذاته تعالى او بامر آخر كما قال المعلم ان علمه تعالى بالاحتمال العقلى اما ان يكون عين ذاته
تعالى او امر آخر خارج عن ذاته ولا يتصور ان يكون جزء ذاته تعالى لان التركيب مادة
الامكان المنافى للوجوب الذاتى وعلى الثانى اما ان يكون قائما بنفسه فيكون جوهرا
او يكون قائما بذاته تعالى صفة له او قائما بامر آخر وراء ذاته تعالى لا مزيد عند العقل
على هذه الاحتمالات الاربعة والغرض من هذه المسئلة اى انه ما هو وكيف هو حيث لا
يتعين شئ من الاحتمالات عند العقل او النظر ذهب الى كل احتمال من تلك الاحتمالات
طائفة من الطوائف الاربعة اى طائفة الى هذا وطائفة الى ذلك وهكذا الاختلاف
المدارك والاراء فقال افلاطون اختيارا للاحتمال الثانى ان علمه صور قائمة بنفسها
وهو اسد الاحتمالات المذكورة فلذا اختاره افلاطون فى الاحتياج الى توجيهه
فلما اورد عليه انه لا معنى ح لوصفه تعالى بانه عالم لتوقفه على ان يكون له عالمية ولا
لا عالمية الا باضافة بالعلم ولا اتصاف بالامور المباينة وايضا نسبة المباين عن
كل شئ الى الكل سواء فلا وجه لكونها علما له دون غيره اشار الى الجواب بقوله فمعنى
انه تعالى عالم على هذا المذهب ان له تعالى نسبة خاصة اليها اى الى تلك الصور بها
يصح ان يقال انه تعالى عالم فانه تعالى نور محض لا ام ظهور مطلق لا يضاف
الى شئ كنور الشمس ونور السراج حتى يحتاج فى وجوده الى غيره يفيض تلك الانوار
اى الصور القائمة بنفسها لانها انوار يتجلى بها الاشياء منه اى من ذلك النور الذى
هو عين ذاته تعالى فكانت انوارا له تعالى يتجلى بها الاشياء عنده تعالى ولا معنى للعلم

الا ذلك اما انوار له ملكوتها فائضة من نوره كما ان الانوار الفائضة من نور الشمس انوار
الشمس واما انها علم له تعالى فلانها يتجلى بها الاشياء عنده تعالى لا انه تعالى منكشف بها فان
النور العلمي يكون كونه علما لاحد سواه ومنه ولو عنده ليس من زمن تحقق اشراط الكلام فعلم السبب
بالرجحان وبذلك يظهر انها هيئة ليست كما علما له تعالى ولا من عنده تعالى لعلمهم اذ لكن لغرض ما
تلك النسبة فاذا كانت علما له تعالى فكان له تعالى علمه بالاشياء فصح انه تعالى عالم ثم انه لما كان
ان صورة الشي اما الخارجية الحسية القائمة به او الذهنية المنتزعة منه القائمة بالذهن
وهذه ليست شيئا منهما فما معنى الصورة هاهنا قال والمراد بالصورة هنا ما ذهب اليه اهل الحق
الامر المجرد عن اللواحق المادية الذي يكون الة لمشاهدة امر لتجرده كالصور الذهنية
المجردة عن تلك اللواحق الا انها قائمة بالمدارك خلافها ولما كان مشاهدة الشي بالة
المباين عنه مستبعدا جدا اتى بالمثال ازالة لهذا الاستبعاد فقال كالمراة فانه اي المراة ذكر
الضمير للاشارة الى ان المراد بالمراة ما يرى به الشي مع قطع النظر الة لمشاهدة المرئيات
فلا بعد في ان يكون الصور كذلك ولكن يرد عليه ان هذا قياس مع الفارق فان المراة
انما تكون الة لمشاهدة المرئيات لانطباع صورها فيها او لخروج شعاع البصر اليها ورجوعه منها
اليها ولا كذلك تلك الصور فان من غير انطباع في المراة ولا اتصال شعاع من البصر
لها وانعكاسه الى المرئي فان ذلك محض توهم لا دليل عليه ويمكن ان يكون مراده
بغلب بيان الفرق اي يكون من غير انطباع ولا انعكاس في المراة لما ان ذلك من خواص
الماديات ولما كان في المراة قبل ما به يناسب المرئي وان لم يكن هناك انطباع او

اتصال

او اتصال فلم يكن المشاهدة بالمباين من دون مناسبة ما والامر المشاهد اي تلك الصور
متحد بتلك الصور فانما بتلك المناسبة يشاهد بها دون غيرها مما يباين لها
اعتبارا والحيث اختلاف العالمين فصحت الالية ولما ورد ان الاتحاد ذاتا يقتضي
ان لا يكون الالة لمشاهدة الاعراض لامتناع اتحاد الامر القائم بنفسه مع الامر
القائم بغيره اتحادا بحسب الذات فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما با
الاعراض على هذا المذهب قال وقيام تلك الصور بنفسها على هذا المذهب
لا ينافي كونها صور الاعراض المتحدة معها ذاتا اذ قيامها بانفسها انما هو في
عالم المثال الانوار وقيامها بغيرها في عالم الحس ولا بعد في ان يكون شي
واحد قائما بنفسه في عالم وقائما بغيره في عالم اخر وذلك كما ان الجوهر
القائم بنفسه في عالم الخارج قائم بغيره في عالم الذهن فان الانسان
مثلا جوهر قائم بنفسه في الخارج وقائم بغيره في الذهن فيكون عرضا فيه
بناء على ان الصور الذهنية مطلقا اعراض قائمة بالذهن من بعض له
الكيف كما اشتهر ونحن نقول بل الامر بعكس ذلك لان قيام الشي بنفسه
او بغيره فرع لنحو الوجود ان عينيا فعينا وان ذهنيا فذهنيا ولما كان وجود
سواء كانت صور الاعراض او الجواهر
الصور الادراكية ذهنيا معلوما ليس لها وجود سوى هذا الايجاب
المقرر بل ذلك في كلام الحكماء ولا خفاء في انها بحسب هذا الوجود
منوطة بغير لوجود الذهن لهذا النحو الوجود فلم يكن قائمة به كانت

تلك الصور جواهر اذ لا معنى للجوهر الا ما يكون في وجوده محتاجا الى محل يقومه لجلاء الوضف
واحتياجها الى المدرك انما يكون لكونه فاعلا لها لا لكونه محلا وموضوعا لها نعم يصح ان يقال
ان النسب اعراض في الذهن لافتقارها الى محل الطرفين فيكون اعراضا قائمة بها
بحسب هذا الوجود واما بالنسبة الى الذهن فالكل سواء في انها غير قائمة به لعدم
احتياجها في هذا الوجود الثابت لها اليه الا بالفاعلية واما التصاوير بالعلم فانما هو
باعتبار معنى الاضافة اللازمة لوجود تلك الصور ولو حمل ما ذهب اليه افلاطون
على هذا لم يرد عليه كثير من الايرادات الواردة المحتاجة في الجواب الى التكلفات الباردة
فخذ ما اتيناك وكن من الشاكرين وكلا عطف على قوله كما ان الاشياء شئ اخر
لعدم المنافاة المذكورة وهو ان الاعمال التي هي اعراض قائمة بغيرها في هذه
النشأة تصير جواهر في النشأة الاخرى في حال الوزن كما ذهب اليه اكابر العلماء
فلا استبعاد في ان تصير الاعراض القائمة بغيرها في عالم الحس جواهر في عالم الانوار
وكذلك قيام تلك الصور بنفسها لا ينافي كونها صور المعدومات الممكنة الوجود
والمعدومات الممتنعة الوجود انما هو في قيامها اي صور المعدومات مطلقا بنفسها في
عالم الانوار وقيامها بغيرها في عالم الذهن لما مر من ان قيام شئ بغيره في عالم لا
ينافي استقلاله وقيامه بنفسه في عالم الاخر ولا يلزم من قيامها بنفسها في عالم
الانوار وجودها فيه وصلاحيتها في امتناع وجودها في الخارج فان امتناع الوجود
الخارجي لها سواء كانت ممتنعة الوجود في الخارج او ممكنة الوجود فيه فان الوجود

في الخارج

في الخارج ينافي العدم فيه لاستحالة الجمع بينهما فامتنع المعدومات مطلقا بل امتناع الوجود الخارجي
والذهني معا اي جميعا كما في المعدوم المطلق اي المعدوم في الخارج والذهن جميعا فانه
لا الوجود جميعا لما مر من امتناع الجمع لا ينافي ان يكون لها اي للمعدومات مطلقا سواء كانت
ممتنعة او ممكنة ثبوت ووجود في عالم اخر وراء عالم الخارج والذهن اعني عالم الانوار
بحيث لا يترتب عليها بحسب هذا الثبوت الاثار المطلوبة عنها في عالمي الذهن والخارج
حيث يترتب على الثبوت في عالم الذهن القيام بالغير اعني الذهن على ما هو المشهور
وعلى الثبوت في الخارج الاثار الخارجية من الحرارة والبرودة وغيرهما فلا يلزم من
قيامها بنفسها في هذا العالم وجودها في الخارج حتى يلزم خلاف المفروض وبهذا
يندفع ايضا انه يلزم ثبوت الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية في الخارج فيلزم
خلاف المفروض وذلك ظاهر وتوضيحه اي توضيح عدم المنافاة ما قيل من ان
الشيئية على قسمين احدهما شيئية ثبوتية والاخر شيئية وجودية ولا
يلزم من انتفاء الشيئية باحد المعنيين انتفاؤها بالمعنى الاخر ايضا ولا من
ثبوتها باحدهما ثبوتها بالاخر ايضا فجاز ان يكون المعدوم شيئا وثابتا باحدهما
دون الاخر فالشيئية الوجودية هي ظهور الشئ في الوجود العيني الكائن
في مرتبة من المراتب الاربع في بيان العلم التفصيلي وفي عالم من العوالم
الاتي ذكرها هناك ايضا والشيئية الثبوتية هي ثبوت الشئ في العلم
لا في الخارج اي لا في العين فالثبوت والظهور واحد انما الاختلاف

بالخارج والعلم وانما قدم الشيئية الثبوتية في التقسيم واخرها في البيان لانها تعم الموجود والمعدوم
فهي اقدم في التحقق من الشيئية الوجودية المختصة بالموجود والتقسيم حسب التحقق بخلاف
البيان فانه لمعرفة الموهوم ومعرفة مفهوم الشيئية الثبوتية بعد معرفة مفهوم الشيئية الوجودية
كما لا يخفى على من تصورهما وانما قال بوجوده ولم يقل [illegible] لاحتمال ان يراد من الثبوت في العلم الثبوت في الذهن
دون الاعم منه ومن الثبوت في عالم الافكار لكنه بوجوده مطلقا والفرق بينه اي بين ما ذهب اليه
افلاطون وبين مذهب المعتزلة حيث اثبت كلاهما ثبوت المعدوم في غير عالم الذهن العقل
كون ذلك الثبوت الذي هو في عالم الافكار عينيا على مذهبهم اي مذهب المعتزلة لان العيني
عندهم ما عدا الذهني وعلميا على هذا المذهب اي مذهب افلاطون لان العيني على هذا المذهب هو
ما عدا العلمي الاعم من الثبوت في الذهن والثبوت في عالم الافكار ويلزمهم اي المعتزلة بناء
على قولهم بثبوت المعدوم في الخارج القول بتميز المعدومات مطلقا اي سواء كانت
الخارجية او الخارجية والعلمية معا في الخارج متعلق بالتميز بناء على ان الثبوت في ظرف
يلزمه التميز فيه وانه فاسد اذ لا تميز فيه فلا ثبوت ايضا واما على هذا المذهب
فانما يلزم تميز المعدوم الخارجية دون الاعم منها ومن المعدومات العلمية بناء على ان
العلم على هذا المذهب اعم من الذهني ومن عالم الافكار بخلافه على مذهبهم فانه مخصوص بالذهن
فقط في عالم الافكار الذي هو من عالم العلم ولا فساد فيه لانه لا اثبات في العدم في
الخارج المقابل لعالم العلم فهذا اي ما مر تصوير مذهبه اي افلاطون وعلى تقدير
بحيث يرفع اي هذا التصوير عنه اي عن افلاطون او عن مذهبه الشكوك و

الاستبعادات

والاستبعادات التي اوردوها عليه كما يشهد ذلك بما لا مزيد عليه وهو اي ما ذهب اليه
قريب من القول بالاعيان الثابتة التي ذهب اليها الصوفية فان الاعيان الثابتة هي
ماهيات الاشياء الثابتة في علمه تعالى ووجه القرب ان العين ما قام بنفسه ومثل الصور
كذلك وانما قال قريب لان الصوفية يقولون الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود بخلاف
افلاطون فانه يقول بوجود تلك الصور وبقائها بانفسها وانما طريق اثباته اي هذا التصوير
وشروحه واما اثباته فبالمشاهدة الحاصلة بالرياضات الشاقة اذ لا يتيسر بالبيان والبرهان
ما قيل لو كان عالما بما ذكرناه يتيسر اثباته بما ذكرناه والله اعلم ولما فرغ عن ذلك حاول
بيان مذهب الاشاعرة لكونه الاحتمال الثاني لما ذهب اليه افلاطون ولان الراجح
عنده كما يظهر من سياق كلامه هو مذهب جمهور الفلاسفة فاراد ان يتفرغ لما هو
الراجح عنده فقال فان الاشاعرة انه اي علمه تعالى امر قائم بذاته تعالى اما صفة
حقيقية اي موجودة بوجود زائد على ذاته تعالى ذات تعلق بالمعلومات كما ذهب
اليه الجمهور منهم او نفس التعلق لانه الموجب للانكشاف والظهور كما ذهب
المحققون منهم وبعضهم بذلك اما لما ذكرناه او لعدم ورود الاشكال العسر
الاتي في الشبه عليه لجواز ان يراد من التعلق تعلق الذات بناء على ان المبدأ
نفس الذات وأورد عليه اي على ما ذهبوا اليه سواء الجمهور وغيرهم انه يلزمهم
القول بتعلق العلم سواء كان نفس التعلق او صفة ذات تعلق بالمعدومات
الصرفة بناء على حدوث العالم بجميع اجزائه لاهل المذهب وهو سفسطة

ونهم جميعاً نافون للوجود الذهني ومع ذلك قائلون بازلية تعلقات العلم وتعلق العلم
بالشيء لا يكون بدون ثبوته في نفسه واذ لا ثبوت له لا في الخارج ولا في الذهن فلا تعلق له وذلك
لان تعلق العلم بالشيء سبب لظهوره وتميزه فما لم يكن هو ثابتاً في نفسه كيف يظهر بخلاف
تعلق القدرة فانه سبب لوجوده في نفسه فهي لا تتعلق الا بالمعدوم ولصعوبة هذا الايراد
التجاء الامام مع كونه من الاشاعرة النافين للوجود الذهني الى القول بالوجود الذهني لعدم تمكنه
من دفع الايراد المذكور لكنه انما قال به في علمنا لا في علم الله تعالى ولعله ذهب الى ان علم الله تعالى صور
الاشياء في ذاته يستلزم تكثر الصفات بل لا تناهيها ومع ذلك لم يجعل العلم عبارة عن الصورة
والوجود الذهني بل قال انه اي الوجود الذهني القائل هو به في علمنا ليس علماً لنا لان العلم
عندهم كما مر اما صفة حقيقية ذات اضافة او نفس الاضافة والوجود الذهني ليس شيئاً منهما
لكنه شرط عنده لحصول العلم بالشيء والا يلزم التعلق بالمعدوم الصرف على تقدير عدمه في الخارج
كما مر فاسلك ما مر واما المصنف رحمه الله تعالى فلما امكنه الجواب عن الايراد المذكور ما التجأ الى القول
بالوجود الذهني بل اجاب عنه بقوله ان المعدوم الخارجي وان لم يكن له وجود ذهني لكن له
ثبوت على حال تعلق العلم به وهذا الثبوت غير الوجود الذهني فانه انما يكون لحصول الصورة
الذهنية المتحدة مع الخارجية في الماهية وهذا الثبوت يكفيه التميز الحاصل بمجرد الشرح
والمثال واذا كان للمعدوم ثبوت على حال تعلق العلم به فلا يكون تعلق العلم في الازل
بالاشياء اللايزالية تعلقاً بالمعدوم الصرف بل كان تعلقاً بالمعدوم خارجاً الثابت
ولا استحالة فيه اصلاً وانما المحال هو التعلق بالمنفي ثبوته اصلاً والمنفي كذلك لا الذهني

وهكذا

ومع تقدير الوجه الذي ... الذهني ... بالعلم بحصول الصورة في الذهن ثم تعلق العلم به وقبله ...

واعلم من انه لعله يتحمل الخصم بناء على ان التعلق متقدم على الثبوت العلمي لحصوله به فيكون
التعلق المتقدم على الثبوت تعلقاً بالمعدوم الصرف فالمحذور باق بحاله فما اظن ان هذا القول
لان تقدم الثبوت على التعلق ليس بواجب حتى لو لم يتقدم عليه يلزم التعلق بالمعدوم
الصرف بل يكفي في دفع المحذور مقارنة التعلق للثبوت وانما المتقدم على التعلق نفس المعلوم (اي شيئيته بالذات منه)
بذاته ووصف الثبوت ووصف المعلومية لا التعلق نفس المعلوم لا هو مع الوصف والتعلق (اي واجب التقدم عليه منه)
والثبوت العلمي ليس شيء منهما سابقاً على الاخر اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الثبوت العلمي عبارة
عن كون المعلوم متعلقاً للعلم وهذا الكون ليس متأخراً عن تعلق العلم بالمعلوم بل هما معاً (اي الثبوت العلمي عبارة عن المعلومية منه)
بالذات لان التعلق نسبة بين العلم والمعلوم يكون احدهما متعلقاً والاخر متعلقاً
وهذان الكونان متلازمان في الحصول وتلك النسبة لا تحصل بدونهما الا انهما
لا يكونان بدونها فيكون التعلق العلمي والثبوت العلمي كذلك وهذه المعية كافية (اي معية بالذات منه)
في دفع المحذور لا يخفى عليك ان ما ذكره كله اراد بيان مذهب الذاهبين
الى الاعيان الثابتة في الاجمال واخرى في التفصيل فقال
قال جمهور الحكماء الفلاسفة ومن تابعهم من الفلاسفة ان علمه تعالى عين ذاته سواء علمه
بذاته او بالاشياء لكن في مرتبة الاجمال والتفصيل حيث يدفع الشبه انه تعالى
الكلام في العلم بالمعنى المصدري الذي هو من قبيل الاضافات لما عرفته في القاعدة السابقة
بل النسبي حتى لا يصح القول بانه عين ذاته بل الكلام في العلم بمعنى ما به الشيء
وليس المراد منه المعنى الحاصل بالمصدر فانه ايضاً لا يصح ان يكون عين ذاته بل

المراد به ما هو سوى الاضافة وحقيقته اي حقيقة هذا المعنى انه نور يتجلى به الاشياء عند العالم

ويتميز به بعد التجلي بعضها عن بعض اي يظهر به عند العالم ويتميز البعض عن البعض كالنور فانه فاعل التميز

الخارجي وانه كاسد الكليات يجري به الاحكام المشتركة المختصة بعد التجلي والتميز ولما

كانت تعبيرات الفلاسفة عنه في مقالاتهم مخالفة بظاهرها لما ذكره قال والمتعبير عنه اي عن العلم

بعبارات شتى يوهم صفة العبارات ان عفنها بالرفع فاعل يوهم كونه اي العلم امرا عدميا كما

وذلك كالتجرد اي عن اللواحق المادية وعدم الغيبة اي عن العالم وبعضها كونه اضافة

بين العالم والمعلوم كالحضور والحصول فان كلا منهما معنى نسبي وبعضها كونه انفعالا

كان الصورة معلومة بالذات
اي انفعال العالم بالصورة المنتقشة فيه كالارتسام والانتقاش والتمثل وهما ايضا

بمعناه الا انه لشبه ان يكون عبارة القائلين بالشبح والمثال وبعضها كونه صفة

ذات اضافة ونسبة كالصورة الحاصلة فان نفس الصورة صفة وكيفية قائمة

بالعالم وحصولها اضافة بينها وبينه وهي ظاهرة في مرتبة العلم التفصيلي لعبيرعنه خبر

لقوله والتعبير عنه بلوازمه اي بلوازم العلم المفسر بانه نور يتجلى به الخ يحسب

المقامات المناسبة لتلك اللوازم فليس اختلافهم في العبارات لاجل اختلافهم

في حقيقة العلم المعبر عنه بذلك فان هذا المعنى بابه لم يكن بل وان تلك

اللوازم لكنه للسوالازم ان يكون نفس واحد منها وهو اي هذا النور

قد يكون نفس العالم لا قيد زائد ولا احتياج في علمه بالاشياء الى غيره

بان يكون اي العالم في ذاته نورا ظاهرا لنفسه مظهرا لغيره على نفسه

يتعلق

يتعلق به فاما بذاته ليصح ان يكون نفس العالم القائم بذاته ولا بعد في ان يكون النور القائم

بذاته بحيث يكون ظاهرا ومظهرا لانه لما كان قائما بذاته يكون ظاهرا لذاته بعينه ومظهرا لغيره

يتعلق به وانه اقرب اليه كما هو شان النور وقد يكون اي هذا النور الذي يتجلى به الاشياء قائما به

وجود الشرح
اي بالعالم كما في علمنا فانه قبما امر زائد على ذواتنا قائم بها ويكون العالم في نفسه مظلما وانما صار

نورا بانضمام ذلك النور به فوز العلم ما به ظهور الشيء لم قام به ذلك النور مثلا ما عرضنا اوما

خلاف سائر الانوار فانها تظهر بها الاشياء التي قامت هي بها والمكان قائما هذه الانوار اي نورا

يفيض منه جميع الانوار كان قائما بذاته لا امرا زائدا عليه والا احتاج الى ما يفيض هو عنه فاذا

كان نور فائما بذاته كان ذاته نفس بذاته ظاهرا لذاته وكان في اعلى مراتب الظهور لان

عنه صورة زائدة عنه
المضيء بذاته اعلى ظهورا من المضيء بغيره ولا يكون الغيبة والخفاء لذاته عن ذاته لان ظهور

نفسه لذاته فلا ينفك عن ذاته فيكون ذاته نفس ما لما ومعلوما وعلما ايضا فلا يكون هناك

تغاير العالم والمعلوم والعلم كما في غيره والا ثنينية بمقتضى صفة العلم لا بالذات

كما كانت الزائدة على مذهب جمهور الاشاعرة القائلين بان العلم صفة ذات نسبة وتعلق

ولا بالاعتبار كما لزم الاخرين منهم بانه نفس النسبة والتعلق على ما سبق وما قيل

وان العلم امر يقتضي تغاير العالم والمعلوم فلا يصح ان يكون نفس الذات اذ لا

تغاير بين الشيء ونفسه وما اجيب به عما قيل من ان التغاير الاعتباري كاف

في ذلك اي حصول العلم كلاهما اي ما قيل وما اجيب من قلة التدبر فان العلم

اذا كان قائما بنفسه بان نفس النور القائم بذاته يصلح ان يكون بذاته عالما

ومعلوماً وعلماً جميعاً من غير تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار كما يأتي مع انه لا بد ان يكون التغاير الاعتباري
لازماً في علمه تعالى بذاته لم يكن هو تعالى عالماً بذاته في الاعتبارات المختلفة ولو كان عالماً بذاته تعالى
بحسب الاعتبارات المختلفة بحيث يكون باعتبار عالماً وباعتبار آخر معلوماً لم يكن ذاته تعالى ايضاً
كما انه على تقدير عدم التغاير اصلاً لم يكن عالماً كما زعمتم كذلك على تقدير التغاير بحسب
الاعتبار لم يكن في المرتبة المتقدمة على كل اعتبار وهي مرتبة الذات عالماً لان المفروض
على هذا التقدير لزوم التغاير الاعتباري وفي تلك المرتبة لم يكن اعتبار فضلاً
عن التغاير فح يقصر الكمال العالمية عن ذاته تعالى في تلك المرتبة المتقدمة
على كل اعتبار من الاعتبارات المشروطة في عالميته فلا بد ان لا يكون التغاير شرطاً او
لازماً فيها وانت خبير بان العلم وان كان عين الذات لم يكن عين التغاير
بين العالم والمعلوم فان اضافة الظهور لازمة في العلم قطعاً والاضافة تقتضي
طرفين لا محالة واذا لا تغاير بالذات فلا بد من التغاير الاعتباري فهو تعالى
وان كان عين الصورة التي بها الانكشاف انما يكون عالماً بذاته بالاعتبارات
كما لا يخفى ذلك هذا ولما اراد المصنف تقريره بما ذكره قال فلا اعرف الشيخ في الشفاء
ان واجب الوجود عقل محض اي لا شيء له الا العقل لان ذاته تعالى مفارقة
عن المادة من كل وجه واحد الكلام في هذا البحث الى ان قال اي في الشفاء
فذاته تعالى عقل ومعقول وعاقل لا ان هناك اي في ذاته تعالى اشياء متكثرة
ولو بالاعتبار وذلك اي كون ذاته عقلاً وعاقلاً ومعقولاً من غير تكثر

لانه

لانه تعالى بما هو هوية مجردة اي عن المادة من كل وجه عقل اي علم كما ان الصورة
المجردة عن اللواحق المادية في اذهاننا علم لنا وبما هو يعتبر ان هويته المجردة عن المادة
التي هي عقل له تعالى لذاته تعالى اي باعتبار ان تلك الهوية هوية ذاته تعالى اي صورة ذاته
الآن انها لم يكن مغايرة لهويته المتشخصة بذاتها باعتبار ذاتها معقول لذاته اي معلوم له تعالى
كما ان سائر المعقولات انما تكون معقولة لتصورها المجردة عن اللواحق المادية
وبما يعتبر ان ذاته تعالى له هوية مجردة وان كانت هي هوية ذاته هو تعالى
عاقل ذاته لان هوية ذاته كاشفة له تعالى فانه علة لعقله وبما هو يعتبر ان
هويته المجردة الخ اي انما كان كذلك لان المعقول هو الذي ماهيته المجردة
عن اللواحق المادية لشيء هو عاقله وهويته تعالى لكونها مجردة عن المادة نفس
ماهيته المجردة بخلاف الاشياء المادية فان ماهيتها تغاير هويتها لتجريدها
دونها فهو تعالى باعتبار ان ماهيته المجردة التي هي نفس هويته المجردة الكا
له هي ماهية ذاته كان معقولاً لذاته وكذلك العاقل هو الذي يثبت له ماهية
مجردة كائنة لشيء وهو المعقول وليس من شرط هذا الشيء الذي كانت
تلك الماهية له ان يكون هو من وضع المرفوع موضع المنصوب
اي ليس من شرطه ان يكون نفس العاقل او غيره بل قد يكون عينه كما في
علمنا بانفسنا وقد يكون غيره كما في علمنا بغيرنا فالاول سبحانه وتعالى باعتبار
ان له ماهية مجردة كانت تلك الماهية ماهية الشيء وان كان هو ذلك الشيء

وانه نفسه هو نفسه عاقل لصدق المقدمة القائلة ان العاقل هو الذي له ماهية مجردة لشي
فيه نفسه بحسب الاعتبار وباعتبار ان ماهيته نفسه المجردة عن المادة لشي هو ذاته نفسها هو
نفسه معقول له لانه نفسه لصدق المقدمة الاولى القائلة ان المعقول هو الذي ماهيته المجردة
لشي هو نفسه الى هذه الحيثية وهذا الشي في كلا الاعتبارين هو ذاته نفسه لما مر من انه
ليس شرط ان يكون هذا الشي غير العاقل واذا لم يكن شرط ذلك فهو نفسه عاقل بان له
الماهية المجردة التي كانت لشي هو اي ذلك الشي ذاته نفسه وهو نفسه ايضا معقول
بان ماهيته المجردة هي كائنة لشي هو اي هذا الشي ايضا ذاته نفسه ومضى الشيخ في تحريره
الى ان قال فقد فهمت اي بما حررناه ان نفس كونه نفسه معقولا وعاقلا لا يوجب
كونه نفسه اثنين في الذات ولا في الاعتبار كما هو عند القائلين بان علمه نفسه
نفس التعلق لا امر اذ ليس هناك الا الذات والاضافة ولا تعلق فانه ليس في البيان
السابق تحصيل الامرين المتغايرين ولو بالاعتبار الا اعتبار ان ماهيته مجردة
لشي هو ذاته نفسه لا في صورة كونه عاقلا واعتبار ان ماهيته مجردة لذاتها
اي ذات تلك الماهية فانها نفس ماهيته المجردة لا امر له اي هي ماهيته نفسها لا في
صورة كونه نفسه معقولا وههنا اي في البيان المذكور تقديم وتأخير في ايراد مثال
المقدمتين القائلتين ان المعقول هو الذي [illegible] والعاقل هو الذي [illegible] حيث
قدم مثال المقدمة الثانية حيث قدم اعتبار كونه نفسه عاقلا على اعتبار
كونه معقولا الاول مثال المقدمة الثانية والثاني مثال الاولى [illegible]

اذ الغرض

اذ الغرض تحصيل ذلك واحد لا يختلف بتقديم المثال وتأخيره انتهى كلامه اي الشيخ والملاحظة
باعتبار كذا وكذا بظاهره منافيا لقوله ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب الخ قال وما ذكر من
الاعتبارات في بيان كونه نفسه عاقلا ومعقولا وعقلا تصوير اي لمعنى العاقلية والمعقولية وتفهيم لكونه
نفسه عاقلا ومعقولا كذلك اي كالمعنى المبين وكون الشي عاقلا ومعقولا بعينه حتى لا يكون ذلك
لان تلك الاعتبارات امور زائدة في الوجود واسطة في الثبوت او ثبوت العاقلية والمعقولية
له نفسه كما كانت على مذهب الاشاعرة كما مر ثم ما مر كما في بيان علمه نفسه بذاته واما بيان
علمه بالاشياء وانه في مرتبة الاجمال ايضا عين ذاته نفسه وذلك لان ذاته نفسه بذاته
لا بامر زائد على ذاته مصدر المعلول الاول اذ لو كان مصدريته له بامر زائد على ذاته فاما
ان يكون هذا الزائد معلولا للذات اولا فعلى الاول لا يكون المعلول معلولا اولا وعلى الثاني
يلزم تعدد الصانع ومصدريته له اي الجهة التي تخصص صدوره اي المعلول الاول عنه نفسه
اولا بوجه مخصوص بدون غيره نفسه ذاته نفسه اذ لو كانت غيره فانه لزم ما مر وانما قررها
بذلك لانها اي الجهة المصححة للصدور نفس ذاته وهو ظاهر فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية
لكونها عين ذاته مشتملا على العلم بالمعلول الاول لان العلم بعلة الصدور لا يكون بدون العلم
بها بجميع وجوهها واعتباراتها المخصصة المميزة له عن غيره لكونه صادرا عنه نفسه [illegible]
والا لم يكن الصادر عنه اياه هف منه محا [illegible] فيكون علمه نفسه بالمعلول
الاول في علم المصدرية اي في علمه نفسه بالمصدرية التي هي عين ذاته نفسه [illegible]
ولكنه فيه الا بالاعتبار فان الجهة المذكورة باعتبار انها غيرها باعتبار انها حيثية [illegible]
وعلمه نفسه بها بهذا الاعتبار متضمن لعلمه بالمعلول الاول والا اي وان لم يكن متضمنا
فيه ومتضمنا له لم يكن المصدرية التي هي عين الذات على ما مر معلومة بالوجه الاكمل
الذي يكون بدون العلم بانه جهة صدور ما يكون بالاجمال وكذلك المعلول
الثاني فان مصدريته نفسه ذاته نفسه وان علمه [illegible] بذاته مشتمل على العلم به اجمالا

العاقلية اذا كانت عبارة عن كون الماهية مجردة لشي والمعقولية عن كون الماهية المجردة لشي كما ترى لان ماهيته المجردة لشي هو ذاته نفسه والمعقولية في ذلك لم يمكن ثبوت العاقلية والمعقولية في ذلك الا باعتبارات بل هي واسطة في ذلك الا باعتبار كلام الشيخ والله اعلم بالصواب
منه

وهكذا الى غير النهاية لعدم تناهي آحاد المعلولات وما ذاك الا ادركها الى غير النهاية فيكون علم ذلك الذي هو بسيط ذاته
وهو اي علم الله هو بعين ذاته نور الانوار اي نور يفيض منه جميع الانوار القائمة بذواتها او بغيرها نورا
خيرا فيكون يظهر به وينجلي بسبب ذاته كل ما هو واقع في سلسلة المبدئية اي سببية البعض للبعض وعلى
بالشرطية على ما هو مذهبهم في ذلك كلما كان اي الواقع في تلك السلسلة او جزء بادية مشعلية يظهر
بنجلاء الا على سبيل التشافت وان كانت اجزاء السلسلة كذلك وذلك لانه ظهور واحد اجمالي واقع
في مرتبة الذات وكذا الصفات والاعتبارات لتلك المعلولات الواقعة في تلك السلسلة فانها تظهر ايضا بذلك
النور لكونها اي المعلولات بهذه الصفات صادرة عنه تعالى ومصدر مرتبة تعالى لها اي لتلك المعلولات
مقتضية لاتصافها اي المعلولات بتلك الصفات المحكمة المختصة بها والا لم تكن هي هي هف
فاذا الكائن في انه تعالى علمه ذاته وكان نورا يظهر به كل ما هو واقع في تلك السلسلة دفعة فهو علم
بسيط لا تعدد ولا تكثر فيه ومع ذلك يشتمل على علم جميع الاشياء كما اشرنا او سكون لا كاشتمال
الحمل على الجزء لانه ينافي البساطة بل هو كما ستاتي العلم البسيط الذي حصل للشخص عند السؤال
عن مسئلة بعد تمكنه في الجواب على التفصيل الذي يقع بعده اي بعد السؤال والحصول في انه
كان يجب ان يكون مبدءا للتفصيل الواقع بعده وهو اي هذا العلم البسيط الحاصل بعد السؤال
غير الملكة التي تقتدر بها ذلك الشخص على الجواب كما توهم انه هنا فلا يكون العلم الاجمالي علما
بالفعل لان ذلك بالحمل فانها اي تلك الملكة حاصلة لذلك الشخص قبل السؤال وهذا
اي العلم البسيط الحاصل حالة بسيطة ادراكية حصل لذلك الشخص عند السؤال عن المسئلة لا يوجد
الا في صورة تلك المسئلة اجمالا اذ لا تركيب فيه اي في هذا العلم ولا تعدد فيه اصلا كما يشهد
به الرجوع الى الوجدان بل هو مبدء للتفصيل الذي يقع بعده وبهذا الاعتبار
يكون مشتملا عليه اذ لو لم يكن مشتملا عليه لم يكن مبدءا له فعلم انه تعالى بذاته التي هي
الجهة المخصصة لصدور المعلولات كلها يتم مشتملا عليها اجمالا ان يكون مبدءا لها في
على علم جميعها اجمالا فذلك الاشتمال الاجمالي معلوم لنا بهذا الوجه فانه كاشتمال

العلم البسيط

العلم البسيط الحاصل عند السؤال على التفصيل الذي يقع بعده واما الاطلاع على كنهه اي الاشتمال فلا سبيل لنا
اليه لانه موقوف على العلم بكنه ذاته تعالى وانه غير واقع لنا ولا مقدور لنا عليه والاصل اي في عدم الاطلاع
على ذلك انا مكلفون بالبحث عن الذات والصفات بقدر الطاقة ولا طاقة لنا على العلم بالكنه وهذا اي
الاشتمال الاجمالي هو معنى ما وقع في عبارة الشيخين الفارابي وابي علي من انه منطو على علم الكل انطواء النواة
على الشجرة اي هو بحيث ينشأ منه علم الكل كما ينشأ عن النواة الشجرة وليس المراد انطواء الكل على الجزء حتى يرد
ان النواة بالنسبة الى الشجرة ليست كذلك ولا علمه تعالى بالنسبة الى علمه بالاشياء كذلك وكذلك هو معنى
ما وقع في الشفاء من قوله ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل اول تعالى اي علمه بالاشياء قيل على انه
يراد به المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس اي ماخوذ كونه منه وانه ليس فيه اي في هذا المعنى اختلاف
صور اي صور الاشياء بحيث يتميز البعض عن البعض وانما صوره واحدة تنشأ منها الصور
المختلفة فهو علم اجمالي واختلاف الصور انما هو في العلم التفصيلي بها كما هو معنى ما وقع في التحصيل
من ان حقيقته تعالى حقيقة يصدر عنها الاشياء مفصلة الموجودة اي بانفسها وصورها العلمية منه
لان حقيقته تعالى عين العلم بالاشياء اجمالا فهو مبدء للصور لانه مبدء للذوات
على التفصيل كما ان المعقول اي العقل البسيط سماه معقولا لان الصور العقلية معقولة ايضا
لكن بالذات لا بصورة اخرى عندنا اي كما ان الصورة البسيطة الحاصلة لنا عند السؤال فاعلة
لتفصيل المعقولات اي الصور العقلية المفصلة بلا فكر اي انها وانما هي تنشأ منه كما تنشأ من
النواة الشجرة فحقيقته تعالى لكونها عين علمه البسيط بالاشياء تنشأ منها صور الاشياء فيكون
مشتملة عليها اشتمال هذا البسيط على تفصيل الصور العقلية لكن هذا المعقول البسيط منا
ليس عين حقيقتنا بل هو امر زائد موجود في عقولنا وعرض قائم بها وهناك اي فيه تعالى
نفس وجوده تعالى لا شيء ومعنى المعقول البسيط عندنا هو ما يكون بينك وبين من يناظرك
اي كالحالة البسيطة الادراكية الحاصلة لك حين ما يكون بينك وبين من يناظرك مكالمة فاذا
تكلم اي من يناظرك بكلام كثير وسؤال عن اشياء خطر ببالك جوابه مجملا ثم تفصله شيئا
فشيئا فتلك الحالة البسيطة مشتملة على هذا التفصيل بحيث ينشأ هو منها وهو اتم معنى
ما قال الفارابي في فصوصه واجب الوجود مبدء كل فيض وذلك لان كل ما سواه محتاج
في وجوده الى غيره لا امكانه بخلافه تعالى فهو الموجب اذ لا ترجيح للعلل المتساوية في الوجود على الآخر

بان يكون موجداً له دون العكس وهو نعت ظاهر بنفسه ذاته مظهر لاثره لانه نور محض قائم بذاته وقد مر انه ظاهر ومظهر
فانه الكامل لا يفيض فلعله الكل لكن من حيث لا كثرة فيه لانه بذاته مبدء للكل لا لجهات مختلفة والا لم يكن واحداً
ولما كان ظاهراً عند ذاته التي هو مبدء الكل فهو من حيث هو ظاهر عند ذاته بذاته الكل اي يعلم من انه
المعلول لذاته والا لم يكن عالماً بذاته على الوجه الاكمل واذا كان عالماً بالكل من اجل انه عالم بذاته فعلمه
بالكل بعد ذاته بعدية ذاتية ولما كان ظاهراً بذاته عند ذاته كان عالماً بذاته بعض في اثره من
غير تغاير ولا تقدم ولا تأخر واما الكثرة في علمه بالكل الا انه من الاضافات التي كثرة بعدها
لان الاضافات خارجة عن الذات واذا كان من حيث هو ظاهر بذاته بالكل لزم ان يتحد الكل
بالنسبة الى اثره وعلمه الذي هو عين ذاته واذا اتحد الكل بالنسبة الى اثره الوحدة فهو الكل في وحدة
هذا ثم لما كان هذا العلم الاجمالي مبدء العلم اي التفصيلي وهو ان يكون علماً بالاشياء والمسببات من
حيث انها اسباب ومسببات فان معلولاته تعالى بعضها اسباب لبعض ولو بالشرطية فانها وان
لم يصح ان تكون مبدء حقيقة الكل [illegible] الا انه غير ان يكون بعضها شرطاً في حصول البعض كا
في الجسم والعرض القائم به وهذه الحيثية انما تتحقق بان يتميز البعض عن البعض فيكون العلم بها
بهذه الحيثية تفصيلاً واجمالاً كان جواب لما هذا العلم التفصيلي بالاسباب والمسببات
المرتب عليه اي على العلم الاجمالي بها علماً فعلياً اي مرجحاً لوجود جميع الموجودات لانه
ليس كالعلم الاجمالي الذي نسبته الى الكل على السواء بل هو بحيث يتميز به المعلول عن غيره
فلا يكون نسبته اليها على السواء الواقعة اي تلك الموجودات في سلسلة المبدئية
ولو بالشرطية على الترتيب الذي اقتضته العناية الازلية وهي علمه تعالى بالنظام
الاكمل واما كان العلم التفصيلي بالسبب علماً فعلياً لوجود المسبب فكان علمه تعالى بذاته
من حيث مصدريته اي من حيث انه تعالى سبب ومعطٍ للمعلول الاول لما مر ان
الجهة المقتضية لصدوره من نفس ذاته وانه تعالى عالم بذاته فعلمه بذاته علم بالسبب للمعلول
المعلول الاول من حيث انه سبب له والا لم يكن عالماً به على الوجه الاكمل علماً تفصيلياً
بسببه فكان علمه فعلياً سبباً لوجوده اي المعلول الاول وفيه انه وان كان علماً تفصيلياً
بالسبب

بالسبب لكنه ليس علماً تفصيلياً بالمسبب لما مر انه انما يكون معلوماً في مرتبة العلم بذاته تعالى اجمالاً لا تفصيلاً فكيف
يصلح مرجحاً له دون غيره هذا وكان العلم منه تعالى الحضوري بالمعلول الاول بعد وجوده بما فيه من حيث
مصدريته للمعلول الثاني علماً تفصيلياً بالسبب والمسبب ايضاً اما بالسبب فظاهر واما بالمسبب فلكونه معلوماً في ضمن
العلم الحضوري بالمعلول الاول لحصول صورته فيه بناء على ان مذهب الشيخ ان صور جميع المعلولات كانت غير تفصيلاً
فكان هو علماً فعلياً سبباً لوجوده اي المعلول الثاني وهكذا الحال في سائر الموجودات الواقعة في سلسلة
المبدئية فانه تعالى عالم بها علماً حضورياً بذواتها وصورها الكائنة في المراتب العالية فكان وجود تلك
المعلولات كلها مع ما اشتمل اي تلك المعلولات عليها اي الضمير راجع الى ما باعتبار المعنى من الصفات
والاعتبارات الكائنة لها في صورها الادراكية القائمة بها في مرتبة الوجود الخارجي لتلك
المعلولات علماً تفصيلياً حضورياً له تعالى بها اي تلك المعلولات وما اشتمل هي عليها مرتباً هذا
العلم التفصيلي على ذلك العلم البسيط الاجمالي كما سبق وهذا هو الاحتمال الاخير من الاحتمالات
الاربعة السابقة في علمه تعالى وهذا اورد انه يلزم من ذلك تحقق المصدريات وتكثرها وذلك يخل
بوحدانيته تعالى [illegible] لم يتحقق في هذه المرتبة اي مرتبة التفصيل الا الاضافات التي
هي معاني مصدرية دون ما هو بعض الذات وتحقق الاضافات التي هي المعاني المصدرية
لا يخل بوحدانيته تعالى بناء على ان تعدد الاضافات يقتضي تعدد المضاف فانها جميعاً
بالنسبة اليه تعالى راجعة الى اضافة واحدة هي المبدئية وهذه الاضافة الواحدة لا تستلزم
في اتصافه تعالى بها بل لا مانع لكونه تعالى واجباً الا كونه مبدءاً للاشياء وتكثرها انما هو بالنسبة الى
الى المعلولات المضاف اليها اي من لواحقها دون ذاته تعالى ثم اعلم ان مراتب العلم التفصيلي له
تعالى بالاشياء اربع لان علمه التفصيلي بها اما بنفس وجودها والاشياء الموجودة اربعة انواع
مرتبة في الوجود الاولى منها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل كما ورد في الشرع اول ما
خلق الله القلم وفي رواية النور وفي رواية العقل ويعبر عنها بالعقل الكل عند الصوفية
وبالعقل المفسر بالجوهر المجرد عن المادة في ذاته وجميع افعاله عند الحكماء فالقلم المعبر

عنه بالعقل الكلي عند الصوفية وبالعقل المجرد عند الحكماء الذي هو اول المخلوقات اي عند الكل حاضر بذاته المتشخصة مع ما هو مكون
فيه من صور الاشياء المعلومة له عند الواجب تعالى بعينه علم له تعالى والفرق بين العلم والمعلوم على هذا الا باعتبار
كما يأتي وله اعلاه من مراتب العلم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لكون المعلومات متميزا بعضها
عن بعض خلافها ثمة لكنه بسيط بالقياس الى ما في المراتب الآتية وثانيها اي المرتبة الثانية من مراتب
العلم التفصيلي ما يعبر عنه في الشرع باللوح المحفوظ ويعبر عنه بالنفس الكلية عند الصوفية وبالنفوس الزاكية
اي عن الرذائل المجردة اي عن المادة في ذاتها عند الحكماء فاللوح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلية عند الصوفية
وبالنفوس الزاكية المجردة عند الحكماء حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات بناء على ان المنتقش فيها
هي صور الكليات دون الجزئيات وان كانت مدركة لها ايضا كما سيجيء ذلك في محله عند الواجب تعالى
فهو اي اللوح المحفوظ بما فيه علم تفصيلي له تعالى بالنسبة الى المرتبتين الاوليين وفوقها اي فوق هذه المرتبة
اما بالنسبة الى الاولى فظ واما بالنسبة الى الثانية التي هي اولى مراتب التفصيل فلعدم وجود تلك
النفوس بذواتها فيها وانما هي بصورها العلمية والتفصيل بالوجودات الخارجية فوق التفصيل بالوجودات
العلمية وثالثها اي ثالثة المراتب الاربع كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي هي آلة لادراك
النفس ينتقش فيها صور الجزئيات المادية التي لا يصح حصولها في النفوس المجردة وهي اي القوى
كلها مع ما فيها من النقوش التي هي صور الجزئيات المادية حاضرة عنده تعالى بذواتها اي بذوات تلك القوى
وما فيها من النقوش وكونها تفصيلا بالنسبة الى المتقدمة واجمالا بالنسبة الى المتأخرة ظاهر ورابعها
اي رابعة المراتب الموجودات الخارجية المشاهدة من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها
المشاهدة فانها ايضا حاضرة بذواتها لا كانت حاضرة بصورها الكائنة في المراتب السابقة
عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد لان الوجود مع الايجاد زمانا من دون الحاجة الى الآلة

الجسمانية

الجسمانية كما في الاحساس والتخيل لانها بالارتسام بخلاف العلم الحضوري كما في علمنا بانفسنا وصفات انفسنا فالحاصل
اي حاصل ما مر ان جميع الموجودات سواء كانت كلية كالصور الذهنية الحاصلة في المدارك العقلية والنفوس الانسانية او جزئية
كالافراد الخارجية والصور الحاصلة في القوى الجسمانية سواء كانت صورا ادراكية وهي الصور الحاصلة في المدارك او
موجودات عينية وهي ما عدا الصور الادراكية حاضرة بذواتها الخارجية او الادراكية وبلوازمها واعتباراتها الكائنة
لها بحسب الواقع عنده تعالى وتقدس في مرتبة الايجاد زمانا سواء في الخارج او الادراك فهي اي الموجودات
بذواتها وصفاتها الحاضرة عنده تعالى علوم له تعالى باعتبار وجودها له تعالى ومعلومات له تعالى باعتبار وجودها
في نفسها فالعلم والمعلوم واحد بالذات فان وجودها في نفسها سواء بوجودها في محالها كما في الاعراض او لا
كما في الجواهر هو بعينه وجودها له تعالى ولا اختلاف الا بالاضافة فباعتبار وجودها في نفسها معلومات
وباعتبار وجودها له تعالى وحضورها عنده تعالى علوم له تعالى وهذا كما ان العرض وجوده في نفسه هو
بعينه وجوده في محله وانما الاختلاف بالاعتبار وعرضيته بالاعتبار الثاني دون الاول فانه
مشترك بينه وبين الجوهر بل الواجب ايضا ولا اختلاف بين ما نحن فيه وبين المثال
المذكور الا في ان وجود العرض في المثال في المحل بالقبول اي قبول المحل له وفيما نحن فيه وجودها
اي الموجودات مطلقا له تعالى باعتبار الفعل اي باعتبار فعله تعالى اياها وايجاده لها وهذا اي العلم
الحضوري معنى قول المشائين اي مرادهم من قولهم علمه تعالى بما عدا نفسه ذاته وعلمه تعالى بمعلولاته
نفسها وذلك كم تشبيه على ما يمكن ان يعلم من الكلام السابق وهو قريب لتقرره
وعدم وجدان نظيرها لفرع ثمينة لغرابتها كانت لا نظير لها كالدرة الوحيدة التي
لا زوج لها الا ان لنا فيما نحن فيه لها بالاستماع ولنا في الدرة لها بالتعليق وهو انه قد
ظهر ما ذكرنا في بيان حقيقة العلم وتقسيمه الى القائم بذاته والقائم بالعالم وبيان المذاهب
في علمه تعالى ان علمه تعالى اي ما هو حقيقة علمه تعالى عين ذاته والا لكان هو تعالى محلا

(هامش) عالمدارك العقلية والمتخيلة والقوى الجسمانية منه
(هامش) ان الوجود في نفسه نفسه منه

في نفسه لكن كونه عينا له انما هو صدقا لانه مغاير له مفهوما لان حقيقة العلم على ما مر هو النور الذي يتجلى به الاشياء وهو مغاير له
بحسب المفهوم وان لم يغايره وانما وظهر ايضا ان ذاته العلم اعتبارات حاصلة من الاضافات الى الاشياء المعلومة
لا تتناهى لكونها على حسب معلوماته لا تتناهى الى حد ان كانت الاضافات متجددة على حسب تجدد المعلومات في الوجود او بالفعل
ان كانت الاضافات ازلية متعلقة بصور المعلومات المعتبرة المشاهدة بالعقل ولا يبطلها البرهان كما سنوضح ذلك ان شاء الله تعالى
فاذا ظهر ذلك فيصح ان يقال هو اي علمه تعالى صفة له تعالى ذات اضافة كما هو مذهب جمهور الاشاعرة اي امر قائم
بذاته تعالى لكن قياما انتزاعيا لا خارجيا كما هو المشهور فانه اذا كان عين ذاته صدقا ووجودا لم يصح قيامه به خارجا
لان شرط التغاير في الوجود وكونه مغايرا له في المفهوم مع اتحاده في الوجود صح انتزاعه منه تعالى وهذا القدر يكفي في
كونه صفة له واما انه ذات اضافة فظاهر من تجلي الاشياء به او امر عطف على ان قائم به انتزاعه اي يصح ان يقال انه صفة
اي بمعنى انه امر يحمل عليه تعالى بحسب المغايرة المفهومية بناء على ان الحمل المفيد مشروط بتغاير المفهوم والمحمول
على الشيء صفة له بحسب المعنى ينكشف به اي بهذا الامر الاشياء عند تعلقه بها فيصح انه صفة ذات اضافة لان التعلق
اضافة كما مر او تعلق عطف على صفة اي يصح على ما ذكر انه يقال ان علمه تعالى تعلق يوجب الانكشاف لما مر
من ان التعلق المذكور لو زيد في التعبير به بغير ولا زيد كما ذهب اليه الاخرون منهم لانه الموجب للانكشاف
في عالم الانوار وهي اول العوالم السابق ذكرها للصور المجردة القائمة بذاتها كما يوجب الانكشاف
لسائر العوالم الا انه خص هذا بالذكر لانه المحتاج اليه في التفريع الآتي ووجودها اي وجود هذه الصور
في نفسها هو بعينه وجودها له تعالى فعلا وايجادا لا انها افتقار فائضة من عنده تعالى ولا تقوم لها بذاتها
كما ان وجود الاعراض القائمة بغيرها في نفسها هو بعينه وجودها في محلها لا تقوم لها بذاتها
محالها القائمة هي بها فيصح ان يقال ان علمه تعالى صور قائمة بذاتها لان تلك الصور
التي هي آلة لمشاهدة غيرها لها نسبة خاصة به تعالى فهي ان وجودها في نفسها هو وجودها

ونع

اي ثبت بها يكون علمه بها دون غيره كما سبق من مذهب افلاطون اي في مرتبة التفصيل وحضور العلم بها لانها اول مراتب
التفصيل الذي به الايجاد فان الايجاب المطلق بالنسبة الى الكل سواء كما مر ولما كان علمه تعالى بها عين وجودها صح ايضا
ان يقال ان علمه تعالى حضوري كما مر من تعبير البعض به فيما سبق وذلك لان تلك الذات والنفس المقدسة والجواهر
المجردة التي هي الصور المجردة القائمة بنفسها مع جميع ما فيها من الصفات والاعتبارات الحاصلة لها في الواقع
حاضرة بنفسها لا بصورها وانها لما كان علمنا بالاشياء عنده تعالى في مرتبة التفصيل كما سبق تفصيله وذلك بيان
تلك المراتب وايضا اذا ظهر ان حقيقة العلم هي النور القائم بذاته عين ذاته تعالى وانه يشتمل على العلم بجميع الاشياء
اجمالا صح ان يقال انه اي علمه تعالى حصولي لا سبق من نقل التعبير المشعر بذلك وذلك لان جميع المعلومات له تعالى
مع جميع اعتباراتها الحاصلة لها في الواقع حاصلة لذلك العلم البسيط الذي هو مبدأ التفصيل بجميع مراتبه
وعلى ذلك يصح ايضا ان يقال ان علمه تعالى عين ذاته كما ذهب اليه جمهور الحكماء على ما مر اي صدقا ووجودا لا
هو غيره اي مفهوما كما مر وكذا يصح ان يقال انه لا عينه اي مفهوما ولا غيره اي صدقا اي صدقا ووجودا كما
ذهب اليه الشيخ الاشعري فاندفع بناء على هذا التوجيه الاشكال المشهور على اهل السنة والجماعة التابعين في العقيدة
للشيخ من انه لو كانت صفاته تعالى التي من جملتها صفة العلم ممكنة لزم حدوثها لان كل ممكن حادث عندهم
لان كل ممكن محتاج في وجوده الى الفاعل ومناط الاحتياج هو الحدوث او الحدوث مع الامكان كما بين في موضعه
واذا كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وقد سبق ذلك ولو كانت واجبة اي لو لم تكن ممكنة
كانت واجبة اذ لا واسطة بينهما وعلى ذلك التقدير اي لو كانت واجبة لزم تعدد الواجب وانه محال ووجه الاندفاع
على التوجيه المذكور اذ لا اشكال مبني على زيادة الصفات على الذات في الوجود واذ لا فلا وقد اورد في المصنف
رحمه الله في حواشي شرح المواقف انه لما كانت صفاته تعالى مقتضيات ذاته تعالى كالوجود كانت في مرتبة
في اقتضاء الذات اياها وكونها لازمة له فلا يتصور كونها آثارا صادرة عنه لا بالايجاب ولا بالاختيار
لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا يكون مستندة الى علة موجدة فهي تكون مقتضيات ذاته

كالوجود وهذا معنى قولهم انها ليست عين الذات اي امور يمكن انفكاكها عنه في الوجود بعيد جدا [illegible] وجوده تعالى ممكن اثارا واستنادا
اليه تعالى بل ما لها مال الوجود شيء فقوله ان اراد بما ذكره فيها اذ [illegible] اليه في هذه الرسالة الا ان الاعتراض عليه وان
اراد به غير ذلك فمنزه عليه انه يلزم تخصيص القاعدة بان كل ممكن محتاج الى العلة حادث وعلى ذلك المحقق لا
يحتاج في دفع الاشكال المذكور الى التخصيص اي تخصيص القاعدة المذكورة من ان كل ممكن حادث لا ابداء كونها
ولا بان كل ممكن صادر عن الفاعل بالاختيار حادث لا مطلقا وانه تعالى فاعل بالاختيار في صفاته والا
لزم الدور او التسلسل بل هو تعالى موجب في صفاته ولا نقص لان ذلك الايجاب في صفات الكمال لا
في صفات الكمال ليس نقص بل هو كمال لان لزوم الكمال الكامل الى غير ذلك مما تكلفوا في دفع
هو اشكال كما لله تعالى اشار اليه فيما نقلناه آنفا كالقول بانها واجبة لا لذاتها بل لعينها فانها تعد [illegible]
الواجب لذاته والممكن المحتاج في وجوده الى الغير وهذا لا يرى والحق ما ذكره في هذه الرسالة لعدم
ورود شيء عليه الا انه لما توقف على ان لا يكون في كلام الشيخ ما يشعر والحال انه وقع زيادة الصفات
وحملها المتاخرون من تابعيه على الزيادة في الوجود وانه ينافي العينية بحسبه قال وحمل قول
الشيخ من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته تعالى على الزيادة في الوجود لا على الزيادة في المفهوم
كما حمل المتاخرون من تابعيه على ذلك فلا يصح التوجيه المذكور بما هذا ما لا يعود اليه خبر
لقوله وحمله شيئا من كلام الشيخ فهو محتمل والظاهر حمله على الزيادة في المفهوم لعدم ورود
ما يرد عليه على تقدير الحمل على الزيادة في الوجود وصح ايضا تعريف الغيرين بالموجودين
اللذين يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر بلا فرق على تقدير حمل الزيادة على الزيادة في الوجود
فانه لا يحتاج لاخراج الصفات عن هذا التعريف من حمل الانفكاك على معنى وجود احد
الموجودين بدون الاخر وح ينتقض التعريف بالصانع والعالم واما على تقدير حمل الزيادة

على الزيادة

على الزيادة في المفهوم فيكفي لاخراج حمل الانفكاك على الانفراد في الوجود ولا اشعار بذلك ح وقوله حق عطف على قوله
اندفع وكذلك الحال في العلم والارادة فانهما نفس العلم والاختلاف بينهما الا بالاعتبار [illegible] وكذلك الان الحيوة
راجعة الى تلك الصفات فان التي عندهم هو ادراك المعقولات اما السمع والبصر والكلام فهي ليست مغايرة للعلم
لا بالذات ولا بالاعتبار واذا كان الامر كذلك فالحق مال المذاهب للاقوال المختلفة في علمه تعالى والى
تعلقه نفس الاقوال والمذاهب كما سبق من حقيقة العلم على امر ما هو حق وله لوازم فاخذ بعضهم بالحقيقة
وبعضهم بلازم من لوازمها وبعضهم باخر منها ولم يذهب احد منهم الى الخارج عن ذلك فاشتغل لهذا [illegible]
الخلاف المذاهب وان اختلفت اقوالهم الا مستنز الدواعي وبظهور عطف على المذكور اليقين لحقيقة
معنى العلم الذي هو نور من انوار المبين اي الظاهر او المظهر وعلم الحقيق علما كما تقدم في البيان
السابق لمحقق نفس لم تزل قلب يقظان وحصل له ملكة وهي تطلق على الهيئة الراسخة بالتكرار
بحيث يتمكن منها من الاستحضار متى شاء وعلى التهيؤ للاستنباط ولا المصنف صالح هذا في العلوم
الحقيقية وهي المعارف الالهية المتعلقة بالذات والصفات يتلاطم به اي يضطرب التحقيق جميع الاوهام
والشكوك ولذا وصفه بالمناسبة العارضة لتلك الاوهام والشكوك في هذا المطلب الاعظم الشان
ولا يخفى شان من علم له شان لا الاخفى [illegible] اي في تلك العلوم او من ام الاطلاع على
الاوهام والشكوك بالسماع او ملاحظة الكتاب فتركت التعرض لها اي لتلك الاوهام والشكوك لانه اي
التعرض لها مع ظهوره انه فاء لها يطول الكلام بلا فائدة يعتد بها ومع ذلك يبطل المرام الذي الف الرسالة

البحث الثالث من الابحاث الثلاثة المشار اليها في صدر الرسالة في عموم علمه تعالى

لكل ما يطلق عليه الشيء يعني ما يمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما واجبا كان او ممكنا او كليا وجزئيا عليه
الاشياء قبل وجودها وبعده الظ والمعتبرة اثبات ذلك اي انه تعالى عالم بكل ما يطلق عليه اسم
نصوص الآيات لعدم توقف السمع على اثبات عموم علمه كذلك لا توقف على اثبات نفسه لان
الارسال فعل اختياري مسبوق بالعلم والقدرة واما الاستدلال عليه اي على عموم علمه لا في الكتب

بان المقتضي للعلم هو الذات فان حقيقة العلم امر هو نور يتجلى به الاشياء من ذاته وهو يقتضي الاضافة التي هي
المراد من العلم عندهم وتلك الاضافة مقتضى الذات والمصحح للتعلق به ذوات المعلومات فان المعلق به لا موقوف
على صفة زائدة على ذات المعلوم كما في المقدورية من توقفها على صفة الامكان لانها نفس الممكن وغيره والموجود
غيره والحال وغيره وذلك لان الايجاد مسبوق بالعلم بالمعلوم وبانه ممكن الوجود وعلى بانه شيء كان يستلزم عليه اثر
الموجودة الواجبة الجزئية فالمصحح هو الذات وانها ليس الاولى المانع من تعلقه بها لانه تعالى شيء لان المانع من ذلك
اما امر وجودي او عدم امر وجودي لما ان ذلك الامر الوجودي شرط التعلق به فيكون عدمه مانعا
منها والاول باطل لانه بذاته مصحح للتعلق به فلا يكون مانعا عنها وكذا الثاني لما ان ذلك محض التعلق به غير
شرط الشيء بخلاف المقدورية الكون المقتضي متفق الاستدلال حيث قال فيضعف ظاهر والايجاد
على عليه العموم لعل بناء التعويل على مثل ما ذكرنا او على ان لا دليل عليه يجب نفيه وفيه نظر لان
عدم وجود المانع عن ذلك ليس لاول ويجب الواقع ممنوع لجواز وجوده وعلمنا به وعدم
وجوده عندنا وفي علمنا الانفع في اثبات العموم فالمعتمد هو السمع هذا على طريقة المتكلمين واما على طريق
غيرهم فيعلم البيان المذكور كيفية من النفصيل على طريقة الحكماء وانه لم يكن سوقا للبيان
العموم فلظهوره عموم الشيء لجميع الموجودات بل المعدومات الشيء لحضور صورها الحاصلة في
المدارك لذلك ولذا اي ولاجل ظهوره من ذلك لم يتعرض له ببيان على حدة هذا الكون كذلك
الامام الرازي في المباحث المشرقية ان اكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة اي
القائلين باثبات العلم له نفوا الكون عالما بالجزئيات فلا يكون على هذا علمه تعالى عاما لكل ما يطلق
يطلق عليه الشيء ونحو ذلك وانما نقلنا اكثرهم لما انفرد ابو البركات البغدادي وهو من
المتفلسفين ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة اولا ليعلم ذلك فنقول اللائق باصولهم

مران

من ان ادراك الجزئيات المادية انما يكون بالاحساس والتخيل وانها لا يكونان بذاته تعالى بل بحسب ذات يقر المعلوم
يوجب تغير العلم وان العلم هو حصول الصورة في المدارك وان انقسام المحل يوجب انقسام المحل اي يقع في
تفصيل ذلك الامور على اربعة اقسام فانها اما ان لا يكون متشكلة ولا متغيرة فقدم هذا القسم لشرفه واما
ان يكون متغيرة لا متشكلة هكذا وجدنا النسخة والمناسب بعبارة القسم الاول تقديم قوله واما ان يكون
متشكلة لا متغيرة على الثاني لتقابل الجزء الاول للجزء الاول من الاول بخلاف الثاني واما ان يكون متشكلة
ومتغيرة معا فاما القسم الاول وهو الذي لا يكون متشكلا ولا متغيرا فانه تعالى عالم به سواء كان كليا او جزئيا
اذ لا ينافي الاصول المتقدمة بكيفية الكون الالة في التعقل اي بانه تعالى لا يعلم الجزئيات امر انكار الاكثر منهم ذلك
مع اتفاق الاكثر منهم وهم ما عدا الشرذمة التابعين على انه تعالى الاكثر عنهم فيه على انه تعالى يعلم المحسوس
الشخصية وكذا بالمعقول المجرد عن المادة باشخاصها وافرادها او يراد بعلمه بها العلم الحصولي فهو غير مختص
بادركوا او يراد العلم الحصولي فانه يكون جزئيا لكنها ما نعا عن فرض الشركة وليس كذلك الا ان يقال ان المراد من الجزئي
ما لا يكون مشتركا وماهيات العقول كذلك واما المتشكل الغير المتغير وهو الاجرام العلوية من الافلاك والكواكب
والذوات والمتمات فان مقاديرها واشكالها الناهية للمقادير باقية عندهم مصونة عن الطارئ التغير في
قدمهم هذا القسم على ما يأتي في التفصيل بخلاف في الاحكام كغير معروف الناسخ وان كان مثل هذا
العذر من احداث فلا يتاح به لعدم اخلاله بالمطلوب فهي اي الاجرام المذكورة غير معلومة له
باشخاصها عندهم وان لم يكن متغيرة لان ادراك الجسمانيات سواء كانت اجساما او حالة فيها
لا يكون الا بالالة الجسمانية الحالة في الاجسام ولو كان مع ذاته جسمانية لزم ان يكون
جسمانيا تعالى عن ذلك لكن الحصر المذكور ماخوذ من التتبع وهو انما يتم لو كان التتبع تاما وانه
في حيز المنع لو كان الادراك عبارة عن الصورة الحاصلة فهو على التقدير تسليمه انما يستلزم ذلك
لو كان حصولها كحصول العرض في المحل وانه ممنوع ولو سلم فانما يلزم حصول صور الجسمانيات

ان كان مع

في المجردات عالاً لكانت الصور العلمية متجزئة كالحاصلة لم لا يجوز ان يكون مجردا بسيطا كما في العلم البسيط الحاصل عند السؤال عن المسئلة
واما المتغير الغير المتشكل مثل الصور الذهنية المجردة عن الاشكال والمقادير كالتوهم شطوطة المختلفات وكذا الاعراض الحالة في
النفوس الناطقة المجردة كالقدرة والارادة والعلم فهي ايضا غير معلومة له تعالى لكون لا لان تعقلها محوج الى الآلات الجسمانية
فانها ابعد من الامور المحسوسة والاحتياج الى الآلة انما هو فيها بل لانها الممكنات متغيرة لو من تغيرها تغير العلم المستلزم
لتغير الذات من حال الى حال لكن لا نسلم ان تغير الاحوال السلبية اذ لا دليل على ذلك واما ما يكون متشكلا ومتغيرا معا فهو
مثل الاجسام الكائنة اي الموجودة اذ لا تشكل ولا تغير للمعدومات الصرفة الفاسدة لوجودها في زمان دون زمان
فيمتنع ان تكون مدركة له تعالى للوجهين اي لكل واحد منهما فان الاجسام المادية لا تدرك الا بالآلات الجسمانية
ولفسادها يلزم تغير العلم بها وتغيره اي تبع الامام المتأخرون عنه في تخصيص الحكم اي الحكم بانه تعالى لا يدرك
الجزئيات بما سوى ذاته تعالى ودون العقول او تخصيص الحكم بانه تعالى يعلم الاشياء بما عدا الجزئيات
المتغيرة والمتشكلة الا انهم بدلوا المتشكلة المذكورة في كلام الامام بالمادية لان المذكور في عدم ادراك
المتشكلة يعم غير المتشكلة ايضا كالقوى الجسمانية فقالوا اي المتأخرون انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة
والمادية سواء كانت متشكلة او لا وعشرون عطف على قوله بدلوا هذا اي في الحكم المذكور الحيثية خلاف
الامام فانه لم يصرح بقيد الحيثية اي قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية من حيث انها مادية
اي متعلقة بالمادة وعوارضها ولا المتغيرة من حيث انها متغيرة اي واقعة في الزمان الماضي دون
الحال او الاستقبال او واقعة في الحال دون الماضي او الاستقبال او في الاستقبال دونهما
وذلك لان ادراك الجزئيات المادية من حيث اقترانها بالمادة وعوارضها احساس
وهو ادراك الشيء باحدى الحواس الظاهرة وتخيل وهو ادراكه [illegible] بعد حضوره وادراكه
بالظاهرة وهما عندهم لا يكونان الا بالآلات الجسمانية اي حالة في الجسم منجزية بتجزيه والله تعالى
منزه عن ذلك وادراك اي ولان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها اي وقوعها

في الازمنة

في الازمنة المعينة من الماضي والحال والاستقبال يوجب تغير العلم والا لزم الجهل فيلزم تغير ذاته تعالى كما مر واما ادراكها اي
الجزئيات لا من حيث الاقتران بالمادة ولواحقها التابع للوجود لكم المنجم بالكسوف الجزئي قبل وقوعه وكذا ادراكها لا من
حيث تغيرها ووقوعها في الازمنة اي المعينة بل ادراكها مع ادراك الازمنة المعينة ايضا بان يعلم ان زيدا في الزمان
الفلاني كالآبائي يعلم في الزمان الفلاني ان زيدا مثلا كان هو اي ادراك الجزئيات المادية لا من حيث الاقتران بالمادة وادراك الجزئيات
المتغيرة لا من حيث التغير والوقوع في الازمنة بل مع ادراك الازمنة ايضا ادراك عقلي للجزئيات المادية في الاول
وادراك عقلي للجزئيات المتغيرة في الثاني وانه جائز وثابت له تعالى من غير لزوم شيء من الامرين اي كون الواجب جسما
او تغيرا على المستلزم للتغير فانه يرد على الاول اي قولهم ان ادراك الجزئيات المادية من حيث اقترانها بالمادة احساس
وتخيل ان حصر ادراك الجزئيات المادية من حيث الاقتران بالمادة ولواحقها في الاحساس والتخيل المحتاجين
الى الآلات الجسمانية ممنوع في الشاهد فضلا عن الغائب وعلى تقدير تسليمه في الشاهد لا نسلمه في الغائب وقياس
الغائب على الشاهد مع تقدير العدم ظهور الجامع مع ان القياس لا يفيد الا الظن وهو لا يكفي في المطالب
اليقينية ويرد على الثاني اي قولهم ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها ووقوعها في الازمنة
المعينة يوجب تغير العلم ان تخصيص الحكم اي الحكم بانتفاء التغير في العلم بالجزئيات لا وجه له فان المتغير حيث
لتغير العلم هو تغير المعلوم وهو يعم الجزئي والكلي واللازم منه انه تعالى لا يعلم المتغير مطلقا من حيث
انه متغير لا انه لا يعلم الجزئي فقط وكذا اي وكذلك اللازم من ذلك هو الاعم تعميم الشيخ ذلك الحكم
في الشفاء كما يأتي فيما بعد استفاده المصنف من كلام الشفاء وان عطف على قوله ان تخصيص اي يرد
على الشيخ ادراك احدهما ماض والآخر ان ذاته تعالى لما لم يكن زمانيا يعني الحادث في الزمان الداخل
في تعريفه حتى يخفر عنه الا ما كان حاضرا في زمانه الحادث هو فيه دون ما سيكون او ما فيما مضى وانما
كان مقارنا له في الوجود عندهم بناء على قولهم بوجود الزمان وقدمه وامتناع عدمه كالواجب تعالى
كان حاضرا جميع الازمنة من الازل الى الابد عنده تعالى حاضرة لكن لا على العدم احتياجا في الوجود
بل متساوية كالخط الممتد الحاوي لجميع اجزائه فان جميع اجزائه مرتبة في الوضع حاضرة عند الرائي له

الخارج عنه لمقارنته الآن ايضا في الوجود فالنسبة في مجرد الحضور والترتب وان كان الترتب بحسب الصنف فيعلم تعالى
كل متغير واقع من الازل الى الابد في زمانه الخاص به الحاضر عنده علما حضوريا من غير تغير في ذاته تعالى واما ان يلزم
التغير لو كان علمه بها علما حصوليا زمانيا متغيرا لان العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة في المدرك فتغير المعلوم
يتغير صورته الى الاخرى فيلزم من ذلك تغير العالم بخلاف الحضوري فهو تعالى يعلم كل شئ في زمانه علما حضوريا
لا يعلم كل شئ في حال انه الان هو حاضر فهذه تعالى علما حضوريا لعدم كونه زمانيا داخلا تحت الزمان بحيث لا يختص
علمه بما في الزمان من آخر ولا يكون مكانيا بحيث يكون له نسبة مع اهل الامكنة ولا يكون له تلك النسبة مع
الآخر من غير تغير بالنسبة الى ذاته لكونه علما حضوريا عبارة عن نفس وجود المعلوم الخارج عن ذاته تعالى
واما التغير والتقدم والتأخر في الحوادث المتغيرة بنسبة بعضها بالتقدم في الوجود الى البعض او بالانضاف
بعضها بعد الانضاف بعضها اخرى وهذا هو التحقيق في علمه تعالى بالمتغيرات من حيث تغيرها وبما
ذكرنا في تحريره يندفع ما يتوهم من ان القياس المذكور قياس مع الفارق فان الزمان غير
مجتمع الاجزاء بخلاف المكان وان كون جميع الازمنة حاضرة عنده تعالى يستلزم اجتماع الامور
الغير المتناهية الواقعة فيها عنده تعالى فيجري فيها برهان التطبيق على مذهب الحكماء والمتكلمين وقيل
في بيان علمه تعالى بالمتغيرات من عنوان تغير كما اذا ثبت ان علمه تعالى بالاشياء تعلقات
توجب الانكشاف فها هنا قسمان تعلقات ازلية بكل ما يصح ان يعلم اي في الازل وذلك بان
يكون من اتم انها لئلا يلزم التعلق بالمعدوم الصرف وتعلقات متجددة بالمتجددات اي
الامور الخارجية من حيث تجددها اي بالوقوع تجددها ووقوعها في ازمنة معينة بان يكون
كل تعلق في زمان متعلقه وحادثا بحدوثه والتغير اللازم في هذه التعلقات المتجددة
والاضافات الحادثة بحدوث المتعلقات لا التغير في الذات لكن لا ان ذلك التجدد في
التغير لكونه في الامور الاضافية الخارجة عن ذاته تعالى ليس بنقصان في ذاته [illegible] فان قيل
ذلك لا يدفع شبهة لقبضة الجهل بل لان العلم بالمتجددات في الازل انما يكون بان يكون

المتجددات

المتجددات حاصلا له تعالى في الازل وكما انه تعالى يقتضي ان لا يكون الامر المتجدد حاصلا له تعالى في الازل لنقصانه اي التجدد عن
ان يحصل في الازل وان لم يكن متجددا كما ان الممتنع لا يتعلق به القدرة لنقصانه عن ان يعرضه الوجود فلا نقصان في ذاته تعالى ولا نقصان
في قدرته تعالى وانما ينقض المضمون لما ان التحقق عندهم كما سبق هو ان علمه تعالى ليس هو نفس التعلق نعم هو من لوازمه قطعا هذا
لكن يستفاد من الشفاء انه يمكن اي الله تعالى ان تعقل شخص مادي الشخص بنوعه فيه اي يكون تعقل التشخص من غير افتقار الى الالة الجسمانية
خلاف ما ذكره الامام ومن تبعه ويكون لا يمكن اي الله تعالى تعقل شخص اي مادي لا ينحصر نوعه في شخصه وياتي عن قريب وجه التوفيق
وانه لا يمكن تعقل المتغيرات ايضا مطلقا اي كليا كان اي المتغير او جزئيا ولهذا في الفصل فيما سبق انه تم الحكم في الشفاء
بانه تعالى لا يعلم المتغير وكون الكلي متغيرا معناه جميع جزئياته كذلك هذا تم الرد بما من منع الاستفادة فقال اي الشيخ
في الفصل السادس من المقالة الثامنة من الالهيات اي باحث الحكمة الالهية في الشفاء وبما يعقل الجزئي على الوجه
الكلي وان كان ذلك الشخص اي التشخص المرسوم مما هو عند العقل شخص انتهى اي كان له في الخارج كذلك كان للعقل
الى ذلك اي الى تعقل ذلك التشخص المرسوم بعينه سبيل اي برسمه لان رسمه ح يميزه عن غيره وذلك
لان ذلك الشخص الذي هو عند العقل شخص هو الشخص الذي هو واحد في نوعه اي لا نظير له من افراد نوعه اذ لا فرد له
فلذلك يميز بالرسم ويتشخص عند العقل انتهى وهذا الشخص ككرة الشمس وكالمشتري فان كل واحد منهما واحد في نوعه
فكان للعقل الى تعقله بالرسم سبيل واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص اي غير منحصر في واحد لم يكن للعقل
الى رسم ذلك الشخص سبيل اذ لا يمتاز عن غيره والاشخاص التي لذلك النوع الا ان يشار اليه ابتداء
اي قبل الرسم ثم يتشخص بالرسم بان يشار الى ما يتعلق به عند الاشارة الحسية اليه انتهى اي كلامه في ذلك
البحث ثم وجه التوفيق [illegible] وذلك بان يحمل الموقف ان ماهية ذلك الشخص الواحد اي في نوعه مقتضية
للتشخص اي تشخصه له لكونها مميزة له عن غيره كالمتشخصات الخارجية للافراد المشتركة في نوعها فكان ادراكها
اي تلك الماهية التي انحصر في واحد سببا لادراكه اي لادراك الشخص بعينه من حيث انها متشخصة له
اي لانها متشخصة له اي مميزة له عن غيره اذ لا فرد آخر يشاركه فيها فهي كالمتشخصات الخارجية في انها لا تكون

مشتركا فيها وانما قال كان ادراكها سببا لادراكه ولم يقل عينه لتغاير ادراكها بالكلية والجزئية فان ادراكها كلي وادراكه جزئي والا لم يكن

متشخصا عند العقل لكنه مسبب عن ادراكها لانحصارها فيه اذا ما لم يكن اي فرد الشخص المرسوم واحدا في نوعه فان تشخصه وتميزه عن

سائر افراد نوعه لا يكون بتلك الماهية لاشتراكها بين الجميع بل انما هو اي تشخصه بالمادة والعوارض تكشف لها اي بالمادة المتخصصة

بتلك العوارض المكشفة لها فهذا اولى لكنا لا انحصار كما في النوع فتعقل الشخص بعينه لكن يعقل كل فرد من كل نوع بالعوارض

المنحصرة فيه المميزة له عن غيره عن فرق بين ما انحصر نوعه فيه وبين غيره فان قيل انما تشخص الافراد بالعوارض لان فيها ما هو

متشخص بذاته والا لزم التسلسل وجود اعراض غير متناهية في كل فرد وهذا الذي يتشخص بذاته لا يمكن تعقله لمقارنته المادة

قلنا نحوه عرض كذلك ممنوع فان ما يتشخص بذاته يكون موجودا بذاته لان الوجود مساوق للتشخص فيكون هو واجب الوجود

وهو مع فساده في نفسه يكون خلاف الفرض فان قيل اذا كان لكل فرد عوارض منحصرة فيه بحيث يكون ادراكها سببا لادراكه حتى صح تعقل

الواجب لكل فرد فيتعقل العوارض المنحصرة فيه لزم عدم تناهي الصور العلمية لعدم تناهي الجزئيات المادية الحادثة عندهم

وكذا عندنا ايضا لعدم تناهي نعيم الجنان وهو برهان التطبيق يبطل ذلك قلت على مذهبهم برهان التطبيق مشروط بالترتيب والترتب

في الصور العلمية واما عندنا فيمكن ان يقال ان عدم تناهي الصور العلمية ممنوع والمتلو عدم تناهي نعيم الجنان ان يكون

لا متناهية بمعنى لا تناهي بكون وجوده بحيث كلما فني منه شيء اعاده الله لا الى نهاية يتعرف ذلك فيه كلما اخرج

منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهذا يكفي لاستحالة الجزئيات التي لم يدخر وهو انه

لو لم يكن الواجب عالما بالعلوم بالتفصيل لم يكن منهيا والا لزم عدم صحة برهان التطبيق فاحفظ ذلك واغتنمه فانه

مما ذكرنا لا يتم قوله فلا يمكن ادراكه شخصا اي من افراد النوع المنتشرة افراده الا بالاحساس بعد المقارنة بالمادة

والاعراض اللاحقة لها وانه لا يكون بل الا بالآلة الجسمانية والله تعالى منزه عنها الا ان يراد انه لا يمكن ادراكه

بالماهية لاشتراكها في الجميع ثم فيه وتفصيله في المنطق الشفا قوله التشخص اي الشخص الذي لا ينحصر نوعه فيه

نظر فيه السابق انما يصير شخصا اي لا يصير شخصا متميزا عن غيره الا بان يقترن بالنوع اي بنوعه هي امور عرضية

اي خارجية

اي خارجية عن ماهية النوع لا ان تكون بعضها الماهية النوعية بحيث لو جعل تلك الماهية بدونها او بعضها غير لازمة وان

كانت لازمة للشخص من حيث هو الشخص وتعين تلك اللوازم بادراك شارح اليها اي بضربها بحيث يصح ان يشار اليها اشارة

حسية ولا يمكن اي ان يصير الشخص شخصا بان يقترن بالنوع اي بالماهية النوعية خواص معقولة اي غير مشار اليها الا الاشارة

الحسية كم كانت اي تلك الخواص المعقولة اي قدر كانت والحال ليس بها اخر الامر اشارة الى معنى متشخص اي

في نفسه اي في نظرنا والا هو كما سبق يفضي من التقويم لما اي بهذا المعنى المتشخص في نفسه الشخص الا اقرب منه

تلك الخواص في الذهن متعلق بيقوم ومن البيان كما شار اليه او لا بالاشارة الحسية ثم لاستحضارها رسم بالاوصاف

المشار بها الى ما يتشخص به ويتميز عن غيره في الذهن فانك لو قلت زيد هو الطويل الكاتب الوسيم كذا او كذا متعلق بالى

وكم كانت فيه من الاوصاف وان كانت الوفا فانه لا يتعين لك بتلك الاوصاف تشخصه زيد بحيث يتميز

عن غيره بل يجوز ان يكون المعنى الذي يجتمع فيه جميع ذلك المذكور من الاوصاف لاكثر من واحد لان النوع العقل المنحصر

في واحد يجوز ان يكون له في الواقع فرد اخر بتلك الاوصاف فلا يتميز هو بها عن غيره بل انما يتميز في الوجود

الخارجي الغير المشترك فيه غيره والاشارة الى معنى شخصي فيه لامر ثم اراد بيان ما يستفاد منه انه لا يمكن تعقل

المتغيرات مطلقا فقال وقال الشيخ في ذلك الفصل ايضا العقل اي الجوهر المجرد لا يجوز ان يكون عاقلا لتعقل

المتغيرات المشاهدة مع تغيرها بالفعل من حيث هي متغيرة اي عاقلا لها لخصوص تغيرها عقلا زمانيا

متشخصا بان يعلم الآن ان زيدا مثلا موجود ثم يعلم ما صار معدوما وما يعلم انه معدوم بل يجوز ان

يكون عاقلا لها اي للمتغيرات وغيرها ايضا لكون لا هذا الجوهر العقل الربانية التشخص بل بنحو اخر منه

لا يكون عقلا زمانيا متشخصا كالعلم المتعلق بالكسوف المعين فانه لا يجوز ان يكون اي العقل تارة يعقل عقلا

زمانيا متشخصا منها اي من تلك المتغيرات انها موجودة غير معدومة لكونها كذلك وتارة اخرى

يعقل عقلا زمانيا متشخصا منها ايضا انها معدومة غير موجودة لصيرورتها معدومة وذلك

لانه اذا تعقلها تارة كذا واخرى كذا يكون لكل واحد من الامرين المتعقلين منها وهما انها كذا وانها كذا صورة عقلية اى
ادراكية علمية لتغاير المتعقلين ولا يجوز ان يكون واحدة من هاتين الصورتين اى صورتها موجودة فيه مع عدم
حصول الاخرى انا تعدد [illegible] موجودة الحاصلين فى زمانين على وفق الامرين المتعقلين فتنعى مع الثانية المنافية لنا
تعقلها اذ لو بقيت الاولى مع [illegible] مع ان الواقع هو عدم تركب الصورة الثانية كانت جهلا لا علما فلا بد ان لا تبقى
فيتغير العلم ح فيكون واجب الوجود متغيرا اذا تغير علمه بناء على ان الواجب [illegible] التعقل الجودة [illegible]
يتغير باوصافها بتغير علم الواجب ايضا ولا يجوز ان يكون المراد بالعلم فيما هو اعم من الواجب فالجوهر المجرد خلاف ما
هو [illegible] ثم هذا بين حال تعقل الواجب الحادثات والفاسدات جمعا خص البيان بالفاسدات [illegible] اثبات
الى ان عن الفاسدات وان كانت مادية [illegible] بابيانها لما هو وان [illegible] يمكن ان لا تعقل تخص
مادى آخر [illegible] ثم تعقل كل شئ بطريق الاسباب المؤدية اليه سوى الفاسدات بناء
على ما بان وبين عطف على قوله حتى البيان على طريق عطف التفسير ان تعقلها اى الفاسدات بما هى فاسدة
اى بعينها محال اى [illegible] بوجه اخر سوى الوجه الكلى [illegible] انه يلزم من تعقلها تغير الواجب وانه محال
فانه كما يأتى بين استحالة تعقلها [illegible] مع قطع النظر عن التغير اى مع قطع النظر عن [illegible] تعقلها
لكن لك ان تقول [illegible] تغير الواجب فى الوجه السابق ثم بعد ما تبين ذلك البيان اضرب عنه بان تعقل
الواجب لكل شئ اى من الكلى والجزئى على وجه كلى و [illegible] تعقل الجزئى بعينه على الوجه الكلى مستقلا
لدفع الايهام بين كيفية ذلك بما لا مزيد عليه كما يأتى نقله فى الكلام فقال هذا شروع فى نقل كلام
الشيخ المشتمل على البيان والاضراب والكيفية المذكورات على الترتيب السابق اى فان الشيخ الفاسدات
ان تعقلت بالماهية المجردة اى عن المادة ولواحقها وما يتبعها اى بما يتبع الماهية من حيث هى
مما لا يتشخص فان ما يتشخص ليس من توابع الماهية بل من توابع الوجود لم تعقل اى الفاسدات ح

بما هى فاسدة

بما هى فاسدة وفى تلك [illegible] وان ادركت غير العبارة بناء على ان الادراك يعم الاحساس وغيره بخلاف التعقل بما هى اى
الفاسدات مقارنة للمادة وعوارض المادة ووقت معين وتشخص حاصل بتلك العوارض وتركيب لازم من تلك المقارنة
وهذه حين الوقت معتبرة فى الماديات [illegible] وكذا الشان [illegible] تعقلها [illegible] بما هو باعتبار الوقت فيها دون غيرها
فلا ادراكها [illegible] وان ادركها بما هى فاسدة لكونها ح لم تكن معقولة بل كانت محسوسة ومتخيلة ولا يجوز الاحساس و
التخيل عليه تعالى اذ هو بين فى كتب اخرى غير الشفاء ان كل صورة محسوسة لمحسوس وكذا كل صورة خيالية
لمتخيل فانما تدرك من حيث انها محسوسة او متخيلة اى لا تدرك من حيث الحقيقة الا بآلة جسمانية متجزية
تعالى وصفاته تعالى منزه عن ذلك ولا يغير [illegible] هذا [illegible] ادراك عنه تعالى لانه كان اثبات كثير من الافاعيل
[illegible] له نوع كالاكل والشرب ونحوهما كذلك اثبات كثير من التعقلات نقص فلا [illegible] عنه تعالى
انه فان قيل هذا البيان خصوص بالجزئيات والمطلوب نفى تعقل الفاسدات من حيث هو فاسد لا
يكون [illegible] نفى تعقل جزئيته لان الفساد من توابع الوجود [illegible] واجب الوجود انما
يعقل كل شئ على وجه كلى هو [illegible] الذى [illegible] ومع ذلك اى مع ان ادراكه تعالى كل شئ
[illegible] كلى لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض بل يكون كل شئ سواء الكلى والجزئى
معلوما له تعالى لا [illegible] وهذا من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة و ذلك لان الادراك
على الوجه الكلى بظاهره يقتضى ان يكون المدرك به ايضا كذلك فتفصيله [illegible] الى بيان فبينه
بقوله واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل الواجب ذاته كما سبق بيانه وعقل انه مبدأ كل موجود
اى ممكن وانه يعقل ذاته على الوجه الاكمل والحال انه لا شئ من الاشياء الممكنة يوجد منه تعالى
بالفعل الا وهو [illegible] اى ذلك الشئ منه تعالى من جهة اى بسبب ما اى [illegible] يكون ذلك الصادر
واجبا ان يكون و يصدر بسببه اى بسبب ذلك العلم لان الممكن ما لم يجب وجوده لم
يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح ولا يترجح صدوره عنه ما لم يعلم بجميع اوضاعه لانه تعالى

عما عنديهم والاخبار عبارة عن علم المرجح وقد بيناها هنا اي انه لا شيء من الاشياء التي هذا والحال كان الجزئي مشتملا على امر زائد على كلية
بانضمامه اليه يصير جزئيا كان الموجب له اسبابا مستندة ملاذاته حيث كون هذه الاسباب متأدية متصاعدة اي بانضمام بعضها الى بعض
الى ان تصل هنا اي عن تلك الاسباب وسببها الامور الجزئية التي من جملتها الفاسدات فكان تعالى عالما بالعلل والاسباب
الموجبة لها وهذا المذكور وهو ما اورده على الامام وتابعيه وما استفاده من الشفاء وما فهمه لحقه المطالب وتقرير
لدعوى انه مذهبهم وان كان مخالفا لما ذهب اليه الامام في بيان مذهبهم وكذا من سبقه من المتأخرين كما لا يخفى على من
راجع قوله مما تقدم نقله وحاصل كلامه اي الشيخ في بيان تعقل الفاسدات ان الاحتمالات المتصورة في تعقل
الواجب تعالى للفاسدات ثلثة احتمالات لا يحتمل عند العقل غيرها الاول منها هو ان يكون الفاسدات معقولة له
تعالى بماهيتها الكلية فقط اي لا مع عوارضها المفارقة عنها الخ وانه بطل اذ يلزم ان لا يكون اي الفاسدات
معقولة له تعالى بما هي فاسدة لان الفساد من توابع الوجود دون الماهية سيما انها اي الفاسدات بما هي فاسدات
من الموجودات الخارجية والحكمة الوجود الخارجي الممكن من المعلومات الصادرة عنه تعالى ولا يمكن الصدور بدون العلم
لان العلم والقدرة والارادة واحدة عندهم ولا فرق الا بالاعتبار والى ما [illegible] اشار الشيخ
بقوله ان عقلت بالماهية وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة فانه يدل على ان تعقلها بما هي فاسدة
انما يكون بالعوارض المتشخصة دون مجرد الماهية الكلية وما يتبعها والاحتمال الثاني من الاحتمالات
الثلثة هو ان تعقل اي الفاسدات مقارنة للمادة وعوارضها المتشخصة فتكون معقولة ومدركة لجزئيتها
المحسوسة المتغيرة ولكن هذا ايضا فاسد لانه يلزم ح ان يكون علمه تعالى بها احساسا وتخيلا وانه
بط لان الاحساس وكذا التخيل لا يكون الا بالة جسمانية وهو الله تعالى منزه عن ذلك والى هذا اشار
اي الشيخ بقوله وان ادركت بما هي مقارنة للمادة الخ وثالث من الاحتمالات هو ان يعقل
الفاسدات باعيانها وبما هي فاسدة لكن لا بطريق الاحساس والتخيل بل بطريق الاسباب المؤدية اليها

اي العلوم

اي العلوم التي لها يكون واجبة الحصول عنه تعالى وهذا هو الاحتمال المقبول الذي لا فساد فيه لانه لما كان تعقلا لجميع
ما يعتبر في وجودها كان تعقلا لها باعيانها ولما لم يكن بطريق الاحساس والتخيل لم يكن محتاجا الى الالات الجسمانية المنزه
عنها الواجب تعالى واليه اشار بقوله بل الواجب يعقل كل شيء على وجه كلي اي اشار الشيخ بهذا القول الى انه تعالى يعقل
كل شيء يوجد من حيث صفات له لانها المرادة بالاسباب المؤدية اليه واذا كان المراد من تعقل كل شيء انه
يعقله من حيث صفات له فيكون صفاته وحد ادراكه فقوله على وجه كلي بناء على هذا قوله يعقل اي يعقل
الواجب تعالى كل جزئي وكلي عقلا كاملا [illegible] كلي لان العقل عبارة عن الصورة الادراكية التي بها انكشاف
المدرك فاذا كانت تلك الصورة صورة تلك الصفات كانت على وجه كلي اي [illegible] غير متغير [illegible] طريقة الكليات وملزوم
التغير لان التغير انما عرض الجزئي دون الكلي وانما قيد بالجزئية لان الكلية والجزئية من صفات المعلوم دون العلم
عند هؤلاء فملخص الكلام المذكور انه تعالى عالم بالجزئي المحسوس المتغير من حيث هو جزئي اي ما يشترك فيه
محسوس اي يشار اليه بالاشارة الحسية متغير بان كان في زمان كذا وفي آخر بخلافه لا يصح لانه لا يكون
الا بالالة الجسمانية المنزه عنها الواجب تعالى وكذا علمه على الوجه الجزئي على ان يكون القيد وهو على الوجه الكلي
صفة للمعلوم دون العلم بان يكون المعلوم في هذا العلم الامر الكلي لا يصح ايضا وان كان مع العلم بالاسباب المؤدية
اليه اي لذلك الجزئي وذلك بان يكون العقد الى نفس الاسباب دون ما هي مؤدية اليه اعني الجزئي لانه ح
لم يكن علما بذلك الجزئي من حيث هو بل هو علم بالاسباب وما [illegible] فلكونه [illegible] عدم [illegible]
[illegible] لم يكتف بقوله وكذا [illegible] بذكر لا يصح ثانيا واما العلم بالجزئي المذكور على الوجه الكلي على ان يكون
القيد اي على الوجه الكلي صفة للعلم دون المعلوم فيصح اه يكون الجزئي المتغير معلوما له تعالى بعينه لكن
يكون علمه تعالى به كالعلم بالكليات لانه من نوع الوجه الكلي وانما كان علما بالجزئي لكون هذا الكلي منحصرا له في
عدم الاحتياج الى الالة الجسمانية لعدم كونه احساسا او تخيلا وفي عدم التغير ايضا لكون التغير [illegible]

للوجود بخلاف هذا العلم فانه لا يتعلق بكل العلم بالجزئيات فلا انه هو الحق اذ لا محذور في كلامه هذا اي ما ذكرنا مثل كلام الشيخ
ما افاده جمع من الفضلاء مع زيادة تنقيح وتحقيق اي هؤلاء الفضلاء على ما ذكره الشيخ او مع زيادة تنقيح وتحقيق لكنهم
على ما افادوه في بيان ما ذكره الشيخ وفيه بحث لان التحقيق ان العلم بوجه الشيء وهو هنا الاوصاف التي كان العلم بها
يؤدي اليه والعلم بالشيء وهو هنا الجزئي الفاسد بالوجه المؤدي اليه متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا فانهما
عبارتان عن الصورة الادراكية التي لذلك الوجه وانها واحدة لكنها باعتبار انها صورة ذلك الوجه كانت علما به
وباعتبار ان ذلك الوجه وجه لذلك الشيء كانت علما بذلك الشيء فاذا لم يكن ذو الوجه هنا اعني الجزئي
من حيث التغير والافتراق بالمادة معقولا لم يكن الا سبق لم يكن وجه التغير والافتراق بالمادة الذي هو
من جملة الاسباب المؤدية اليه وكانا مع باقي الاسباب المؤدية اليه وجهاله مع من حيث المادة اي مع الوجه
مع ذلك التحول والالم يكن وجها له لانه انما يكون وجها للاخارة معه اي لاجل ذلك لم يكن الوجه معقولا انه
فلم يكن ذلك الجزئي معقولا له اصلا وفيه بحث لان المادة معه انما هو في الخارج وفي الخارج هو ذو الوجه
دون الوجه وانما الوجه هو المفهوم وهو ليس بمتغير ولا محتاج في تعقله الى الالة خلافا لذي الوجه
من حيث انه متغير ومقارن للمادة هذا وفيه البحث فلا يصح قوله اي بناء على الوجه المذكور لا يصح قوله انه
لا يعزب عنه شيء لان الشيء يعم كل كلي وشخصي فاذا لم يعلم هذا الجزئي الشخصي لم يصح عمومه اللهم
الا ان يخص اي الشيء في قوله لا يعزب عنه شيء بشيء يمكن ان يكون معقولا له وانما قال اللهم لضعف هذا
التخصيص لانه سياق كلامه عنه ولان هذا الجزء انما هو من جملة معلوله والمخصص المصدر هو العلم بما كان
في التخصيص مظنة النقص فان نفي الموجودات مع شيوع علمه بكل العالم نقص في الكواذب فلا نقص في عدم
علمه تعالى به وقوله والتزام عطف على الحق وما احتيج اليه لان التخصيص المذكور لا يكفي في اخراج الفاسدات
الا مع التزام ان الفاسدات اي بما هي فاسدة وكذا المتغيرات بما هي متغيرة كذلك انما يمتنع
تعقلها

تعقلها وكانه اراد بالفاسدات ما ينعدم بعد الوجود وبالمتغيرات ما يتغير من صفة الى صفة ولا نقص فيه اي في عدم
علمه تعالى بها كالا نقص في عدم قدرته على الممتنعات لان الفاسدات والمتغيرات كذلك وهي الامتناع نحو الحق عدم علمه تعالى بها اي
حين التخصيص والالتزام المذكورين التوفيق بان العقل وهو هنا الوجه الكلي متعلق بقوله تعقل لا
بقوله كل شيء وكذا بناء عليه من علمه تعالى على ذلك اي التوفيق المذكور لا طائل تحته لانه لا
في ذلك من ان يكون متعلقا بقوله تعقل او بقوله كل شيء لانه في التقدير لا يكون عالما بشخصية الجزئي المذكور
في ظني ان عدم صحة ادراك الفاسدات بالاحساس والتخيل لتغيره واحتياجه الى الالة الجسمانية
لا يوجب عدم صحته بالا سبابه المؤدية اليه كون المدرك في كلا الادراكين واحدا لا يوجب اشتراك
الادراكين في التغير والاشتراط بالالة الا ترى انه تعالى يصح ان يعقل الفرد المتغير في نفسه بطريق تعقله
بما هيته مع عدم صحة ادراكه له بالاحساس والتخيل كما مر مثل هذا الذي ذكره الشيخ هنا بعينه مما ذكرناه
من انه اذا جاز تعقل الفرد المذكور كذلك فلا مانع من تعقل كل فرد من كل نوع بالاوصاف والاعراض
المنحصرة فيه المميزة له عن جميع ما عداه ولا الشك في ان ذلك تعقل علمه تعالى بالمتغيرات من حيث التغير
علما زمانيا شخصيا مستلزم لتغير علمه تعالى لكن هذا لا ينفي ان لا يعلمها بعينها بالعلم الغير الزماني
الشخصي هذا وفيه البحث والاوجه في بيان ان علمه تعالى بكل شيء على الوجه الكلي على مذهبهم و وفق قواعدهم
ان يقال ان علمه تعالى بالمعلولات فعلي اي عندهم لان العناية والارادة عندهم بمعنى العلم فكان
الفعل والايجاد بالعلم فاذا كان علمه تعالى فعليا فهو متقدم على وجود الممكنات المعلولة له تعالى جزئية
كانت او كلية والجزئيات المتغيرة من صفة الى اخرى والفاسدات التي يطرأ عليها العدم من حيث
انها متغيرة كذلك وفاسدة كذلك انما تعلم بعد وجودها المتاخر عن الايجاد اي العلم فتلك
الجزئيات من حيث انها جزئية انما هو بعد وجودها لان تلك الحيثية انما تتحقق مع حيثية التغير

والفساد وهذا انما هو بعد الوجود مثلث كذلك فلا الجزئيات المتغيرة فانها يمكن ان تعلم بالحيثية الذي
قبل الوجود ايضا لا في صورة الانحصار فيه وعدم التقدم والعلم المتقدم على الوجود علم بوجه كلي لان الجزئية
من توابع الوجود والمشخصات عنده علم بوجه جزئي فكان علمه بالاشياء على الوجه الكلي المتقدم عليها
كعلم المنجم بالكسوف المعين فانه اي علمه به قبل وقوعه في تعداد الكسوف المعين علم به بوجه كلي لماهيته وبعد
وقوعه علم به بوجه جزئي فان قيل العلم بالشيء على الوجه الكلي لا يصلح رجحانا فلما اذا كان محضا فيه يصلح لذلك
لانه عنده لا غير غيره وفي المحقق الدواني في بيان مذهبهم في علمه تعالى بالاشياء على الوجه الكلي حاصل
مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها كليها وجزئيها بنحو التعقل وهو ان يكون بالصور المجردة
عن اللواحق الخارجية ولذا زاد لفظ النحو لان التعقل يكون بالقوة العاقلة والله تعالى منزه عن ذلك
لا بطريق الاحساس والتخيل لانهما لا يكونان بدون الة جسمانية والله تعالى منزه عن الجسمية والجسمانية
فلا يعزب عن علمه تعالى شيء من الاشياء كليا كان او جزئيا لكن لما كان علمه بطريق التعقل دون الاحساس والتخيل لم
يكن ذلك العلم اي الذي علمه تعالى مانعا عن فرض الاشتراك لان المانع عنه انما هو الادراك الاحساسي والتخيلي ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى بناء على ان من الاشياء ما لا يمكن ان يدرك بغير الاحساس فاذا لم يكن
له تعالى احساس وتخيل لم يكن هو مدركا له فيلزم نقصه تعالى وذلك لانه انما يلزم ما ذكر لو لم يكن هو تعالى
مدركا له اصلا وليس كذلك بل يدركه … على وجه الاحساس والتخيل بل يدركه هو تعالى لكن لا على وجه الاحساس
والتخيل بل على وجه التعقل الغير المحتاج الى الالات الجسمانية وبالجملة فيما ذكرنا انما هو في نحو الادراك فالمدرك له تعالى
ذلك بنحو من الادراك وهو الادراك التعقلي ويدركنا له بنحو اخر وهو الاحساس لا في المدرك اذ ما يدركه … بالاحساس
يدركه هو ايضا لكن بغير الاحساس ولا يلزم من كون ادراكه تعالى للاشياء كليا ان لا يكون هو مدركا للجزئيات من حيث انها
جزئية وانما يلزم ذلك لو كانت كلية الادراك وجزئيته بكلية المدرك وجزئيته بل باعتبار الكلية والجزئية في

صفات المدرك

اشارة الى ان العلم بالمتغير والى سند انه يكون نحو الوجود لو كان علما زمانيا واما اذا كان كعلم المنجم فيكون قبل الوجود ايضا ومع ذلك يكون علما بخصوصه كان العلم بالجزئي الغير المتغير … منه

… لكن لا يلزم ان لا يعلم الجزئيات بعينها … لجواز علمه بها بوجه مخصوص بها … والله اعلم … منه

صفات المدرك وانما يوصف الادراك بهما بالتبع وليس كذلك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم والادراك وربما
يوصف بهما المعلوم والمدرك لكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار العلم وبعده والاول ان يكون في كل جزئي امر يكون تشخصه بما …
مدرك الا له تعالى … ما قال المحقق الدواني … حيث … اما اولا فلانه اي ما قال المحقق الدواني … منقول عن
الشفاء فكيف يكون ذلك حاصل مذهبهم … ما نقل عن الشفاء هو الاستدلال بانتفاء الاحساس
والتخيل منه تعالى بل اي بل هو اي ما نقل الاستدلال بانتفاء الالة الجسمانية المستلزم لانتفاء الاحساس والتخيل عنه تعالى
على عدم علمه تعالى بالجزئيات من حيث مقارنتها بالمادة وعوارضها وهذا يدل على انه تعالى لا يعلم معنى الاشياء من حيث المقارنة
بالمادة بناء على ان العلم به لا يكون الا بالاحساس والتخيل بل بدون الالة الجسمانية المستحيلة عنه تعالى ولا يدل هذا على جواز
ادراك الجزئيات المادية التي … قبله بذلك لما صرح قبل الاستدلال المذكور بجواز ادراك المنجم
لو بخصوصه بطريق التعقل وان لم يكن فاسدا بل صرح بعد بجوازه … في الفصل السادس المذكور
فيما قبل هذا فلا يكون ما قال المحقق الدواني حاصل مذهبهم … بان ما نقل … من اللطيفة المذكورة في ذلك
واما ثانيا فلان المحقق الدواني … الاستدلال المذكور … على انتفاء
الادراك الاحساسي ولا يدل على انتفاء الادراك التعقلي اذ الكلام على نحو الانحصار ولا ينافي جواز تعقله بطريق
الاسباب المؤدية اليه المنحصرة فيه واما ثالثا فلانه حمل العلم بكونه اي الواجب تعالى في غاية التجرد عن المادة وعلائقها
لا يستلزم التركيب المنافي للوجوب لا فائدة في نفي الاحساس والتخيل اللذين هما من لواحق المادة المجردة
منها الواجب لكونهما مشروطين بالالة الجسمانية عنه تعالى لعدم الاحتياج الى ذلك بعد العلم المذكور
لكون الامر في ذلك سهل مع انه ليس المقصود من قبل حصول العلم به حتى يرد انه غير محتاج اليه بل
المقصود بيان عدم اشتراط العلم ببعض الاشياء بثبوت ذلك … انه غير معلوم بالعلم بكونه
تعالى في غاية التجرد واما رابعا فلانه ان اريد بنفي الاحساس والتخيل نفي الاحساس والتخيل مطلقا

سواء كان بآلة جسمانية او لا حتى لا يخلو عن الفائدة فلا يلزك البناء اى بناء استناعهما فى حقه عليه اى على نفيهما مطلقا او

رؤية السابق الذكر لهما كما يا ستفاء الالات الجسمانية عنه تعالى وهذا لا يكفى اشفاؤهما عنه تعالى على تقدير ان يكونا

بلا شيء مؤثر وان اراد به نفى الاحساس والتخيل اللذين يكونا بالالات الجسمانية فلا يفي حضا فمع انه لا يضر فانه فيه

كلام لا وجه انه لتخصيصهما بالنفى بالاول انه نفى التعقل الذى بالقوة العاقلة لا يعقل تعالى التقسيم اى كلا الى

احساسه النفس كلا ادراك يعقله النفس بالقوة العاقلة كتعقلنا لكن قد عرفت من فائدة زيادة لفظ فى الذاع

هذا التقسيم فلا رابعا فلا نا لا نسلم ان علمه تعالى لما كانا جميعا لتعقل كليا فان علمه تعالى بذاته تعالى وكذا

بالعقول المجردة تعقلى لانه بالاحساس والتخيل والتبع للعلم التعقلى الاول مع ذلك هو جزئى اما عليه

فلانه عين ذاته الجزئى واما بالعقل فلان صورها العلمية لا تفتقر الى تجريد زائد على ما فى الخارج وما

فى الخارج جزئى فكذا الصورة العلمية والا الصورة العلمية الكلى فى عقل نفس امرها المتخيرة فيه لان متميزة ومجرد عن جميع

ما عداه فكان جزئية وفى كلا الوجهين نظر اما اولا فلان الصورة لكونها مجردة عن الوجود الخارجى لم تكن جزئية فان

المشخص هو الوجود واما الثانى فلان الانحصار بحسب نفس الامر لا ينافى الكلية وفرض الاشتراك بحسب الذهن

واما علمه تعالى فهو علم حصولى وحيث مراد المحقق من التعقل هو العلم الحصولى واثم لم يكن الا وجه الكلى فى شيء من الاشياء والحق

العلم الحصورى تكل شيء بين وجوده لا فرق ما احسا سا فلا تكون الكلية والجزئية من صفات العلم اى سواء كان

علم الحصولى بالشبع اما على الحصول بالمعارف الذهن صفات الاشياء وسواء فيرت الشركة عدم مطابقة الصورة للماهية كل له او بما

يحمل كثيرين منوع اما على الحصول بالشبع فكانهما من صفات المعلوم دون العلم لا يتبع الجهل عاذى الشيء لتعلمها [illegible]

انه نعم حكمه واما على الحصول بانهما مع الذهن صفات الاشياء فهو على التفصيل وحاصله ان عرفت الشركة الا

فى تعريفى الكلى والجزئى بمطابقة الصورة اى الذهنية لما هو ظل له من الافراد الخارجية كما قلنا اى الكلية والجزئية

صفتين للعلم فان المطابقة وصف الصورة التى هى نفس العلم وان فرت الشركة بالحمل على كثيرين من

من افراد الماهية المشتركة بين الصورة الذهنية والخارجية كما انا صفتين للمعلوم لو ان تحول بين الماهية المشتركة المعلومة تلك

الصورة فى العلم الكلى هى تلك الصورة ومظاهرها وقد صرح المحقق الدوانى بذلك اى بالتفصيل المذكور فى حاشيته على شرح

التجريد فى بحث الماهية فكيف يصح ما ذكره هنا من ان المحقق انهما مطلقا صفتان للعلم دون المعلوم فى افراد ما فى تلك

الحاشية مبنى على ان الكلية والجزئية بمعنى الشركة وعدمها على ما هنا بناء على ان يكون الكلية والجزئية عبارتين عن المانعية

عن الشركة وعدم المانعية عنها او لا شك انهما صفتان للادراك دون المدرك اما باعتبار الادراك اذ لا بمعنى

المدرك بالمنع وعدم المنع الا بالادراك ثم لا يخفى ان ما ذكره شيخ من جهة ادراك الفاسد فى الاحساس

والتخيل وكيفية علمه تعالى بالجميع بما ذكره محل تسليم ولا اختلاف عما ذكرنا سابقا لنا رد على الاول من ان

الحصر المذكور ممنوع وعلى وجه التسليم من الفرق بينهما وبين سائر المواد بما مر فهو مبنى على تقديم العلم التفصيلى

على وجود المعلول وذلك لان قوله فى بيان الكيفية المذكورة ولا شيء من الاشياء يوجد آه مبنى على ذلك

لانه السبب فى وجود الاشياء وكسب العلم على المسبب كما ظهر مما بيناه هناك وانما ذهب الى ذلك لكن اى

الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لان فعل المختار مسبوق بالعلم لكن الاختيار عندهم بمعنى ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك كما هو عند المتكلمين الذاهبين الى ان المشية غير واجبة الوقوع

خلافا لهم اى ان علم لان المشية عندهم نفس ان يعلم نظام الكل وذلك بان علم خيريته فى الجادة على

النحو الخاص وهو هذا النحو الواقع فعل وان لم يعلم لم يفعل ولهذا قالوا ما تقدم الشرطية الاولى واجبة الوقوع

ومقدم الثانية ممتنع الوقوع لانه علم به واجب وعدمه ممتنع وقوله آه تعليل لقوله بتوقف العلم

البيانى على وجود المعلول بالتفصيل وانه لا يكفى فى ذلك تقدم العلم الاجمالى الحاصل فى مرتبة ذاته فان

العلم البسيط نسبته الى الجميع على السواء لكونه اجماليا بالنسبة اليها فلا يصلح مرجحا فلا يتحقق به الاختيار

وقوله وان العلم عطف على قوله تقديم العلم آه اى ما ذكره مبنى ايضا على ان العلم التفصيلى المتقدم على وجود المعلول

عبارة عن الصورة المجردة الغير المنتزعة عن الحس في التجرد سواء كانت اي تلك الصورة حاصلة في المدرك اي في الذات او
حاصلة فيما عنه بالعلم الحصولي من الجواهر المجردة فان صور الاشياء عندهم حاصلة فيها وهي بانفسها حاضرة عنده تعالى
وانما اذا كما اي العلم التفصيلي المتقدم عبارة عن حصول الوجود الحصولي عباراتها على مراتبها الاربع في العوالم الاربع المتقدم
ذكرها عنده تعالى كما سبق ولا يتم اي ما ذكره الشيخ لا تقدم العلم التفصيلي بهذا المعنى يعتبر بالسند الى المعلول الاول
فلا يتم كليته قبل ولا شيء من الاشياء اوجداه واعلم ان الشيخ جزم بالاحتمال الاول وهو ان يكون العلم المتقدم المذكور
عبارة عن الصورة في ساذجة على نحو وهو ظاهر الفهم من بيان الاشارات حيث قال اي في تلك الرسالة العلم اما هو حصول
الصورة المعلومة لان الصورة العلمية انما معلومة الكون بنفسها لا الصورة التي هي المراد المعلومة عند الكل حيث لا حاجة الى
بيانها وهي اي تلك الصورة مثال الامر الخارجي سواء على مذهب اهل الشرع او غيره ولذا لم يعلم هو بها وذلك
او لكن ان العلم في ذلك مطرد في العلم القديم والحادث جميعا علم الباري بالاشياء عنها تفصيليا حاصلا لحصول الصورة
قبل الوجود حاصلا بها متقدم على المعلول الخارجي لان مرتبة الايجاد قبل الوجود وانما العلم المعلول بالخارجي احترازا
عن الصورة العلمية فان العلم والمعلوم هناك واحد فلا يتصور التقدم والتأخر فيه هناك بخلاف الخارجي وصور المعلولات
كلها حاصلة له تعالى قبل وجودها لما مر ولا يجوز ان يكون تلك الصورة العلمية حاصلة عنده تعالى في موضع اخر
حاصلة فيه مغايرة تعالى فانه يستلزم الدور ان كان العلم بذلك الموضع وعلم الصورة الحاصلة فيه او التسلسل ان كان
حصولها حاصلة في موضع اخر ويلزم ايضا ان لا يكون اي الصورة الحاصلة في موضع اخر علما له تعالى لان العلم
العالم فانه لا يعرف ولا يخفى ايضا ان الكون هي احوال لذاته تعالى لانه يؤدي الى كونه ذاته تعالى اي محلا له
او تركيبه والحلول ولم يكن صورا معلقة افلاطونية اي لم يجز ان يكون صورا غير قائمة بشيء لا بحمل
افلاطون لما ابطلناه بما اجاب عنه المصنف في البحث الثاني في بيان مذهبه ولم يكن الضم الوجود
الماهية ان العلم لا يكون الا الصورة ظلمة فلم يبق من الاحتمالات المتصورة فيها الا احتمال ان يكون اي تلك

الصورة

اي تلك الصورة شبح صقع الربوبية اي يكون لواحق ذاته والصقع الناحية والربوبية بالضم مصدر الرب انتهى اي فاله
في تلك الرسالة وحاصل كلام الشيخ به اي بطلان الاحتمالات في الشفاء الفهم لعل الترديد بين الاحتمالات الخمسة وابطال الاحتمالات
الاخر التي هي غير هذا الاحتمال فكانك اي في الشفاء ان جعلت هذه المعقولات اي الصور العقلية لواحق ذاته تعالى عرض
تكثره فلا يكون واحدا واحدا وان جعلتها لواحق ذاته عرض انه لا يكون ذاته تعالى من جهتها اي من جهة تلك اللواحق
واجب الوجود وذلك لملاصقتها اي الذات الشيخ ممكن الوجود الذي هو تلك اللواحق والممكن لو الذات مع تلك الملاصقة
ممكن الوجود فلا يكون واجبا وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات بان يكون قائمة بنفسها عرض المثل الافلاطونية
التي ابطلناها وان جعلتها موجودة في عقل ما من قصاصة ما فيه عندنا تعالى عرض ما ذكرنا قبل هذا من الاول والمحال
وهي الاول وان لم يكن علة له تعالى فيقتضي ان يخترع لها جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا
تكثر ذاته بتلك الصور اللاحقة لذاته ولا تبالي بان يكون ذاته تعالى مع اضافة ما اي اضافة الى الكثير ما
سواء كان امرا خارجيا او صورة علمية ممكن الوجود فانها اي ذاته تعالى من حيث هي علة لوجود زيد لعيب
لواجب الوجود بل هي لهذه الحيثية ممكنة الوجود وانما يكون واجب الوجود من جهة ذاتها البحت فكونها
ممكنا من امر لواحق ذاته تعالى لا يقدح في وجوب الوجود من جهة الذات البحت وقوله عطف على يجتهد
ان العالم الربوبي بالفتح منسوب الى الرب وهو الله تعالى عظيم لاشتماله على ما شاهد وعلى
تلك الصور لانها ايضا معلولات له تعالى فانه تعالى تام الوجود فانما هي صادرة عنه
بعد تمام وجوده كصدور غيرها عنه تعالى كذلك فتامل من ان الشيخ ... على ... بحيث
نقول ظاهر عبارة الاشارات انه صور مجردة عن المادة ولواحقها قائمة بذاته تعالى لا في محلها
من غير ... وتردد في الشفاء من غير ترجيح وجهه اي ما قبل المتن من انه جزم في الشفاء الفهم
الاحتمال وكذا ما قاله المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية من ان ظاهر عبارة الاشارات

شعريانه اى علمه تع صور ما عنه بذاته تع لكن صرح اى الشيخ فى الشفا بنفيه اى نفى كون علمه تع صور قائمة بذاته تع حيث

قال اى الشيخ فى الشفا هو يعقل الاشياء دفعة اى لا على الترتيب كما مر من غير ان يتكثر اى يحصل منها اى من تلك الاشياء

فى جوهره بان يكون هى اجزاء ذاته تع او بصور حقيقية فانه تع تصورها اى تصورها المعقولة بان يكون هى صفا له تع

قائمة بذاته بل يفيض عنها اى عن ذاته تع صورها اى الصور العقلية لتلك الاشياء حال كونها معقولة اى وجودها

فى نفسها هو بعين معقوليتها وليس لها وجود سوى اتصافها بالخارجية فهى اى ذاته تع اولى بان يكون عقلا اى اولى

بان يكون هو العلم من تلك الصور الفائضة من عقليته اى الفائضة من علمه الاجمالى بالاشياء الذى هو عين علمه بذاته

من دون تغاير الا بالاعتبار كما سنوضح ذلك لانه علة للاولوية اى لكون الصور الفائضة من عقليته يعقل ذاته بذاته

فيكون علمه بذاته عين ذاته وانه اى ويعقل انه مبدء لكل شئ والا لم يكن عالما بذاته على الوجه الاكمل واذا عقل بذاته

انه مبدء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ على وجه اجمالى وهذا العلم الاجمالى بالاشياء مبدء العلم التفصيلى ولما

كان العلم التفصيلى الذى به يكون الاشياء موجودة انما يكون بالصور كما ترى كانت تلك الصور فائضة من عقليته واذا

كانت فائضة عنها ومتوقفة عليها كانت فاته اولى بان يكون عقلا من تلك الصور والا لم يتقدمها على غيرها هذا

نص كلام الشيخ حسب فهمى كلام شارح الاشارات عطفا على كلام مع ما فى هذا الموضع اى فى بيان علمه تع

هو لتخالف كلام الشفاء فى هذا الموضع اى حيث نفى كون الصور علما له تع اى بالنظر الى المحقق الدوانى فى شرح

التذكرة اى بتدبر والتامل حق بنسبة لا يخفى عليه مثل هذا وذلك لان ما ذكره اى الشيخ فى الشفاء يعقل هو يعقل

الاشياء دفعة هو الكلام فى العقل البسيط اى العلم الاجمالى الذى هو مبدء العلم التفصيلى بالاشياء كما يشير لذلك

ويدل عليه سياق كلامه فان قوله بل يفيض عنه وكذا قوله من الصور الفائضة اه يدل على تحقق تلك الصور

الصور ايضا فلا بد ان يكون المراد بقوله يعقل الاشياء دفعة هو العقل البسيط فالصور الموجودة فى ذاته

انما هو العلم اى علمه تع التفصيلى بالاشياء وانه عطف على قوله ان ما ذكره بقوله اه ما ذكره شارح

الاشارات

كالاشارات من نفيه الصورة العلمية هو الاحتمال الثانى من كون العلم التفصيلى بالاشياء عبارة عن صورها الحاصلة فى ذاتها

كالامر المتقدم ذكرها اختاره اى هذا الاحتمال بعض الحكماء المتقدمين واما اختار الشيخ ابى على فهو الاحتمال الاول الذى

اختاره بعض المتاخرين وهو ان يكون العلم التفصيلى بالاشياء عبارة عن الصور الذهنية القائمة بذاته تع والخوف من الدور

ظاهر فلا وجه للاشتباه والتخليط الا قلة التدبر فانه على المذهب الشيخ الذى ذكره شارح الاشارات لا يكون الجوهر الاول هو

اول المعلولات مطلقا بل العلم المغاير لذات الواجب اى المغاير للعلم بذاته الذى هو عين ذاته وهو العلم الاجمالى بالاشياء التى

من جملتها الجوهر الاول كما بينه شارح الاشارات فى الموضع المذكور بخلاف المذهب الاول الذى اختاره الشيخ لان

من الصور المعلولات كلها حاصلة له تع قبل وجودها وغيرها فانه تع لا يخفى عليه ما سوى الجوهر الاول فيكون ذلك

معلوم بالعلم المغاير لذاته وقد علم ذلك كما سبق وبعض ما ذكره الشيخ من الاحتمال الذى اختاره فى رسالة العلم وغيرها

ما ذكره بعبارته فى كتاب التحصيل من انه تع اذا كان يعقل ذاته بذاته فيعقل الاجمال اللوازم ذاته ولوازم لوازمه

اى وان لم يعقل لوازم ذاته مع علمه بذاته لم يعقل ذاته بالتمام وقد قرر هذا على الوجه الاتم وتلك اللوازم التى هى

معقولاته اى بالذات والافصار الاشياء معقولة له بتوسطها فان كانت اعراضا موجودة فيه تع بناء على امر الطال

[illegible] ان ذاته تع على امر فاعلى هو فيه تع فاتصف بها بان يكون قائمة به تع قيام

الصفة بالموصوف او ينفعل عنها بان يتغير بها ذاته تع فانه تع واجب الوجود لذاته بعينه هو كونه مبدء

للوازمه ولا يتوقف وجوب وجوده على تلك اللوازم والا لم يكن معلولة له تع وبعض الامر معطوفة على

لوازمه على طريق التفسير فهى لتحقق بما به وجوده تع بها بل هى صادرة عنه تع بعد تمام وجوده لا كل

ما صدر عنه تع انما صدر عنه بعد وجوده تع وجودا تاما لان الشئ ما لم يوجد فى نفسه لم

يوجد غيره ولا يتصور كونه محلا لها بعد تمام وجوده فى نفسه وانما يمتنع ان يكون ذاته تع محلا

للاعراض اى لا يمتنع ذلك لان ينفعل عنها اى يتغير بها ذاته بان يكون من الامور الخارجية ولعله هى

ودلالته نقل كلام الشيخ والمقام ويكون [illegible] بنفيه [illegible] الصور [illegible]

هي كذلك بل هي امور اخر لكنه او يتكمل بها بان يتوقف تمام وجوده عليها او يتصف بها بان تكون قائمة به فتتم صفاته

فان ذلك مع تنزهه تعالى بل كماله في انه بحيث يحصل عنه هذه اللوازم وانه مبدأ لها لا في انه يوجد اي تلك اللوازم له تعالى

اذ لو كان كماله تعالى في انه يوجد له تلك اللوازم لما صدرت عنه تعالى بدونها وانه يكمل فاذا كان كماله تعالى في ذلك دون هذا

فلو وصف تعالى بانه يعقل هذه الامور اي اللوازم فانما يوصف به لانه يحصل عنه هذه اللوازم وذلك لانه

لا معنى لصدورها عنه الا معقوليتها له اذ لا وجود لها سوى معقوليتها له باي نحو فرض كان لانه علة لها تامة وانها

ليست قائمة به ولا انها بها وقد هذا ما اورد انه كيف يتصور صدور تلك اللوازم عنه تعالى مع انه غير مسبوق

بالعلم التفصيلي بها اللازم في ذلك لكونه مختارا كما مر فدفع اي اللوازم ذاته هي معقولة لانه المعلومة له تعالى تلك الصور

اللازمة لذاته تعالى الصادرة عن ذاته الا على ان تلك الصور لها وجود وراء معقوليتها وصدورها في باعتبار هذا الوجه

عنه تعالى من دون تعقل لها قبل الصدور وتعقلها بعد ذلك حتى لزم ما ذكر بل نفس تلك الصور لكونها مجردة في نفسها

عن المادة ولواحقها الغائبة عن تعقلها تعقل عنه تعالى وهي معقولة له تعالى من دون افتقار في ذلك الى صور اخرى

لها تقيد معقوليتها تعالى نفس وجودها عنه تعالى نفس معقوليتها له تعالى لا ان وجودها في نفسها هي نفس معقوليتها

ما تخبر بانه اذا كان وجودها في نفسها نفس معقوليتها له تعالى لم يكن لها وجود خارجي فانه في وجودها فيه تعالى

ووجود الشيء في الشيء في الخارج فرع وجوده في الخارج فلا حاجة الى ما سبق فهذا فلما لم يكن الذات

منفعلة عنها كانت معقوليتها له تعالى سواء تلك اللوازم او ما هي صورها اذ من فعله اي امور صادرة عنه

لا انفعالية بان يكون منفعلا عنها قابلة فهو تعالى اشهى اي ما ذكره بعبارة قوله اي جوابا باعتبار بل لما صدر

عنه تعالى الى قوله لانه علمنا دفع اللزوم كونه تعالى فاعلا لتلك الصور اللازمة لذاته وكونه قابلا لها

لصدورها عنه تعالى وقيامها به وانه علم بناء على قول الامام وذلك الاول كونه تعالى قابلا لها اي فيتوسع

انما يكون لو كانت هي فيها مستكملا بها بان يتوقف تمام وجوده او صدوره عليها وليس كذلك في تحقق المراد انه ليس

قابلا لها اصلا

قابلا لها اصلا لما مر انها ليست موجودة فيه تعالى ولا يمتنع الفعل لانها ذلك بل المراد ما ذكر كما انه اذا كان صادرة عنه تعالى بعد وجوده

تعالى موجودا انه ما يتم لا يعرضها صورة ثم في ذاته تعالى اولا يعني به ان كان تامة الوجود في ذاته مع استغنائه عن غيرها لا يعني انقسام

شيء الى العقلاء اي يلزم ذلك تدبر فيه فانه دقيق وقوله لازم ذاته هو صور معقولة لا تزال كان رد لما قيل انه اذا كان علمه

تعالى اي العلم التفصيلي صور الموجودات في ذاته تعالى كانت انها ازلية موجودة فيه تعالى لم يكن مسبوقة بالعلم وكذا اي فان كانت

مسبوقة به والموجودات اعلم المعنى تلك الصور لزوم الدور او هو تقدم الشيء على نفسه لان العلم السابق عليها نفسها اي

الشيء لو كانت معلومة بصور اخرى سابقة عليها فلزوم كون ذاته محلا لها لان الموجودات سواها تعالى اذا لم يكن ذاته

عالما بها لم يكن هو من معلوله له تعالى لانه فاعل مختار محض وذلك لانه انما يلزم ذلك اي عدم كونه

عالما بها اي لزوم سبق علمه بما معلوله له اذا كان وجودها اي وجود تلك الصور مغاير المعقوليتها كما في غيرها اما اذا

كان وجودها نفس معقوليتها كما سبق من انه ليس لها وجود وراء معقوليتها وتلك كانت تلك الصور نفس

العلم فلا يلزم ذلك لا لزوم سبق العلم عليها ولا عدم كونه تعالى عالما بها لان سبق العلم على المعلوم انما

يلزم لو كان له وجود وراء معلوميته وكان معلوميته بغيره وتلك الصور ليست كذلك لان وجودها نفس

معلوميتها لديه ومعلوميتها بنفسها لانها نفس العلم الذي هو المظهر وهذا خلاف مذهب القائلين بلا وصف

فان معلومية تلك الصور بالعلم المغاير لها انما هي لاضافة اليها وجودها انه نفس معقوليتها لها

لا اعتراضا على ما اورده ما اختاره الشيخ واورده مع دفعها على ما اختاره المحقق الطوسي وهو المذهب

الثاني كلامه اما اولا فلانه تعالى فاعل الاشياء كلها وذلك علمه تعالى عبارة عن وجود تلك الاشياء لم

تعالى كما مر فالفاعل لها انه اذ لا فرق بين العلم والمعلوم على هذا الا بالاعتبار واما الثاني فلانه اذا كان

العلم بالاشياء نفس الاشياء لم يكن الاشياء مسبوقة به فيلزم عدم كونه تعالى عالما بها قبل

وايضا الجواب مع شيء آخر وارد على ما اختاره المحقق وهو انه يلزم على هذا المذهب

95

ان يكون علمه تعالى بالاشياء متاخرا عن الجوهر الاول اى العقل الاول الحاصل من العقول العشرة التى زعموها من علمه تعالى [illegible] لانهم لما قالوا انما هو
حصول صورها او بحضور صورها الكائنة فى الجوهر الاول وحضور صورها نفسها سبق حضور صورها الكائنة فى الجوهر الاول فيلزم سبق وجوده وعلمه
الذى هو حصول صورها له على علمه تعالى بها ومع ذلك يلزم ان يكون صدور الجوهر الاول عنه تعالى [illegible] بلا علم تفصيلى به اذ لم يكن قبل وجوده
ما عدا الاشياء والصور المحققة به وحاصله اى الجواب عن هذا الاعتراض الوارد عليه دون الشيخ هو ان اللازم من ذلك
ان يكون العلم التفصيلى المتقدم على الوجود بما بعد الجوهر الاول متاخرا فى الرتبة لا فى الزمان عن العلم التفصيلى به اى بالجوهر الاول
الكائن هذا العلم التفصيلى فى الوجود العينى لانه على هذا المذهب نفس الوجود وهو اى هذا التاخر حتى ان وجود
ما عدا الجوهر الاول متاخر وجوده والترتيب فى الوجود مع الترتيب العلمى فاذا كان الترتيب الذى [illegible] فى الوجود
كان ثابتا فى العلم ايضا لكان الترتيب المذكور فيه ايضا ولما كان الاعتراض بانه يلزم ان يكون صدور الجوهر الاول عنه تعالى بلا علم
بطريق التفصيل كونه الجواب عنه بانه لا نسلم لزوم صدوره عنه تعالى من غير علم اى تفصيلى به فان علمه تعالى بذاته [illegible] انه
نفس صدوره اى الجوهر الاول لما عرفت من ان علمه تعالى بذاته يشتمل على علم بجميع معلولاته من جملتها المعلول الاول فعلى انه وجب
انه صدر بعلم تفصيلى له تعالى بالجوهر الاول ولا شك ان تقدم علمه تكون فى علمه بذاته [illegible] ان قيل
متحد بطبيعته الاثبات يكفى فى دفع ذلك فلا يرد انه ليس فى مرتبة علمه بذاته الا العلم الاجمالى بالجوهر الاول و لو كفى ذلك
فى صدوره لكفى فى صدور الشئ وهكذا فلم يحتج فى صدور شئ منه الى [illegible] فى المرتبة الثانية فانه
فرع على معرفة الحكمة وانما باقى الاعتراضات المشتهرة التى اوردها المحقق الدوانى فى شرح العقائد على ما [illegible]
فى شرح الاشارات وصول المذهب الشيخ فى اى تلك الاعتراضات المشهورة كلها ممنوع كما يظهر من [illegible] عليه اى
على الطوسى وكلامه لانه اى الطوسى فى صدد تصوير علمه تعالى على مذهب الشيخ مع رعاية اصول الفلاسفة وانه
عطف على تصويره اى مقصوده من ذلك انه يجوز ان يكون علمه تعالى كما ذكره حسب اصولهم ودفع عطف على تصوير الى
الاستبعادات الوهمية التى اوردها على هذا المذهب لا تصديقه اى اثباته هذا المذهب حتى يرد عليه المنع بناء على

ان المنع

ان المنع انما يرد على المثبت وهذا القدر من البيان والتصوير كاف فى دفع ذلك الاستبعاد [illegible]
ويكون من ابواب الاحتمال [illegible] الظاهر انه تصوير لا اثبات [illegible] هذا المذهب [illegible] والله اعلم وهذا
اخر ما وصل اليه فكر الشارح فى شرح الفصل الاول وهذا الشروع فى بيان الفصل الثانى [illegible] الفلاسفة فى هذه المسائل
اى مسائل علم الكلام المبحوث عنها فى الفصل الاول لما فات الامام حجة الاسلام الغزالى [illegible] ان مجموع ما
تحمل الجمع المبتدى الغافل والمريد المنتهى المعتنى من اغلاط الفلاسفة فيرجع الى عشرين اصلا يجب تكفيرهم فى ثلثة
منها لا بانى يجب تبديعهم فى البواقى وهى سبعة عشر [illegible] على الملبس [illegible] مذهبهم فى هذه
العشرين التى يرجع اليها جميع ما غلطوا فيه صنف اى الغزالى كتاب التهافت فى تهافت الفلاسفة
كافة الاسلام [illegible] ما اذكره وهذا هو وجه كونها اغلاطا من ذلك اى من جملة ما غلطوا فيه او من جملة
ما خالفوا فيه ان الاجسام لا تحشر ولا تعاد بعد الفناء ولا [illegible] والقول انما يعنى الحكم
فيمتنع ان تقدر البارى او بالمعنى الشائع [illegible] تحشرون الى الله
لان المراد [illegible] والعقول [illegible] هى الارواح اى النفوس المجردة عن المادة
فى دوامها لا هو منعم فيها وهو الراجح عند الامام حجة الاسلام والعقوبات بعد الموت روحانية لا جسمانية
بان يعاد الابدان ويعاد الارواح اليها [illegible] بالمعانى التى فى دار الدنيا بل انما العقاب للارواح المفارقة
ولعله يتعلق فى اثبات العقوبات الروحانية لعدم كونها مخالفا للشرع ولكن كذبوا فى انكار العقوبات
الجسمانية المشروحة [illegible] كفروا بالشريعة فيما نطقوا [illegible] لانا نحكم بالظاهر والله يتولى
السرائر ومن ذلك اى قولهم ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات وهذا اى قولهم ان الله يعلم
الكليات دون الجزئيات ايضا كالقول [illegible] فى انكار العقوبات الجسمانية كفر صريح بخلاف قولهم
ان الله يعلم كل شئ على الوجه الكلى [illegible] بل الحق الذى نطق به الكتاب والسنة انه تعالى

لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا مثقال ذرة في الارض كيف لا وهو ثبت فاعل الكل بالاختيار وسلبه والفعل
بالاختيار مسبوق بالعلم ضرورة ومن ذلك ايضا مقالهم بقدم العالم وازليته وان كان في بعض اجزائه وذلك لانه لم يذهب احد من
المليين الى شيء من هذه المسائل الثلث بل اجمع الكل على خلاف ما نطقوا فيه واما ما سواه فذلك من المسائل السبعة عشر مثل نفيهم الصفات
وقولهم انه عالم بالذات لا بعلم زائد على الذات والمراد من نفي الصفات نفي زيادتها والجرء عليه من انه قادر بالذات ومريد بالذات
وحي بالذات الى غير ذلك وجعوه زائدا بناء على رجوع الكل الى العلم الذي هو عين الذات فمذهبهم فيما ادعى في الصفات
قريب من مذهب المعتزلة وانما اتى قريب لما يمتاز الثاني بجعل العلم عين الذات عند الفلاسفة وتحقق للمعتزلة
باثبات الاحوال الزائدة عند المعتزلة دونهم عند الفلاسفة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك فلا يجب تكفيرهم
ايضا في ذلك وذلك لما ذكرنا في فصل التفرقة بين الاسلام والزندقة فمن راى من يسارع الى التكفير من خالف
مذهبه فاجتنب عنه وقال المص رحمه الله اولا بكفرهم اي الفلاسفة بانكار الحشر الجسماني نحو لانه اي الحشر
الجسماني مما نطق به الكلام المجيد بحيث خرج عن احتمال التاويل كايات اخر صورة يس من قوله تعالى اولم ير
الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة الخ كيف لا وقد قال الامام الرازي لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به رسول
صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني فانه اي الحشر الجسماني قد ورد في مواضع من القرآن المجيد بحيث لا
يقبل التاويل اصلا فكيف يكون المؤمن وفي شرح المواقف واما وقوع الحشر الجسماني فلان الصادق المصدق
الذي علم صدقه بادلة قاطعة دالة على صدقه ودلالة قطعية عادية اخبر عنه اي عن وقوع الحشر الجسماني
في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل اصلا حتى صار معلوما لنا بالضرورة كونه اي كون وقوع الحشر الجسماني
من الدين القويم والصراط المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم فمن اراد
تاويلها بعد ذلك بالارجاع من الروحانية الى النفوس الناطقة المجردة عن الابدان فقد كابر

بانكار ما هو

بانكار ما هو من ضروريات الدين فكان كافرا قطعا انتهى اي ما في شرح المواقف وكذا اي مثل انكاره وقوع الحشر الجسماني في
القول بقدم العالم في ان القول به كفر فانه صرح في شرح المقاصد بان حدوث العالم من ضرورياته اي مما علم ضرورة انه
من الدين المبعوث به النبي الكريم بل هو من ضروريات سائر الاديان المبعوث بها الانبياء المتقدمون فانه لا اختلاف لاحد
من المسلمين في تكفير المخالف فيه اي في حدوث العالم بل القول بالحشر الجسماني يستلزم القول بحدوثه كيف لا وقد قال المحقق
الدواني لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني اي جوازه فضلا عن وقوعه لان النفوس الناطقة لو
كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم العالم فان هذا القول يقتضي عدم تناهي النفوس بناء على ما ذهب اليه من
حدوث النفوس بحدوث الابدان الحادثة بالاستعدادات الحاصلة بالحركات الفلكية لا الى بداية امتنع الحشر الجسماني عليهم اي على النفوس
اذ لا بد في حشرهم جميعا على تقدير الحشر الجسماني من ابدان غير متناهية حسب لا تناهي النفوس المتعلقة بها او من الحكمة غير
متناهية لتلك الابدان لحلولها فيها في هذه النشاة فان المجتمع من الابدان في كل وقت متناه وكمال الا انه
قد ثبت بالادلة القاطعة ان الابعاد اللازمة للاجسام متناهية فكيف يجمع وانما قال على ما ذهبوا
اليه لانه لا يمتنع عقلا تناهي النفوس مع القول بقدم العالم لجواز القول بحدوثها بناء على ان تقدم العقل
على المعلول كتقدم الايجاب على الموجب لا ما وقع ذلك يجوز ان يكون النفوس متناهية بارادة القادر المختار
واقول لا يمكن الجمع بينهما اي بين قدم العالم والحشر الجسماني ايضا اي كما لا يمكن ذلك لما ذكره ذلك
المحقق كذلك لا يمكن لان الحشر على ما ورد به الشرع يقتضي انشقاق السموات وطيها وفنائها على ما
دلت عليه الادلة القاطعة والقائلون بقدم العالم ينكرون ذلك حيث يقولون بامتناع الخرق
والالتيام عليها اي على السموات فضلا عن فنائها فامتنع الجمع لذلك ايضا كيف لا والحال انه كما ان
الحشر على ما ورد به الشرع يقتضي ذلك فقد ورد ايضا النص في الشرع بحدوث السموات فكيف يجمع
مع القول بقدم العالم فقال تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فكانت السماء مسبوقة بالعدم



في ارادته تعالى

برهان وحدة الوجود لاستاذ الحكماء وسند العرفاء صدر الدين محمد الشيرازي ادام الله علوه ومجده

بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ايها السالك باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والاقرار بالحق سلك الله بك في ملاحظة كبريائه والسفر في

في جلال عظمته وبهائه انه كان الوجود للشيء بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فاذا ما يكون بحسبه بحسب جوهر حقيقته هو منسوب

بجوهر فاعلها فيكون علاقة لا انه شيء آخر يعرض لذلك الشيء بانه فاعل فيكون المعلول له هو بذاته اثرا ومثالا لشيء آخر غير الشيء

فعلا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران ولم يجب بتحليل العقل واعتبار احدهما شيئا والآخر اثرا فلا يكون عند التحليل المعلول بما

الا هو جهة اضافته الى [illegible] بعضا [illegible] المعلول بالذات [illegible] العلة بالذات [illegible] عند [illegible] الالتفات

فاذا [illegible] العلة بحيث لا يدخل في علتها [illegible] المعلول [illegible]

كل علة [illegible] وكل معلول [illegible] حقيقته فاذا [illegible] المعلول [illegible] الحقيقة [illegible]

لحقيقة علته المفيضة [illegible] يكون [illegible] ذات المعلول مع قطع النظر [illegible]

[illegible]

[illegible] الى العلة [illegible] المعلول بالذات [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible] الحقيقة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

يسوده

صنعه [illegible] ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأنا من شؤون الواحد القيوم ونعتا من نعوت ذاته [illegible] اولا

ان في الوجود علة ومعلولا [illegible] الى امر [illegible] الحقيقة [illegible] المعلول [illegible] السلسلة

وبانه المعلول [illegible] بحيث لا انفصال له [illegible] فانه من هذا المقام [illegible] الاوهام [illegible] في

هذه السلسلة [illegible]

عقد وفك

ولعلك ان تقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب

داخلة في ضمن الصفات وكل حقيقة كل معلول [illegible] العلة بالذات [illegible] المعلول بالذات [illegible] انه معلول

[illegible] بالذات ولا معلولا بالذات [illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

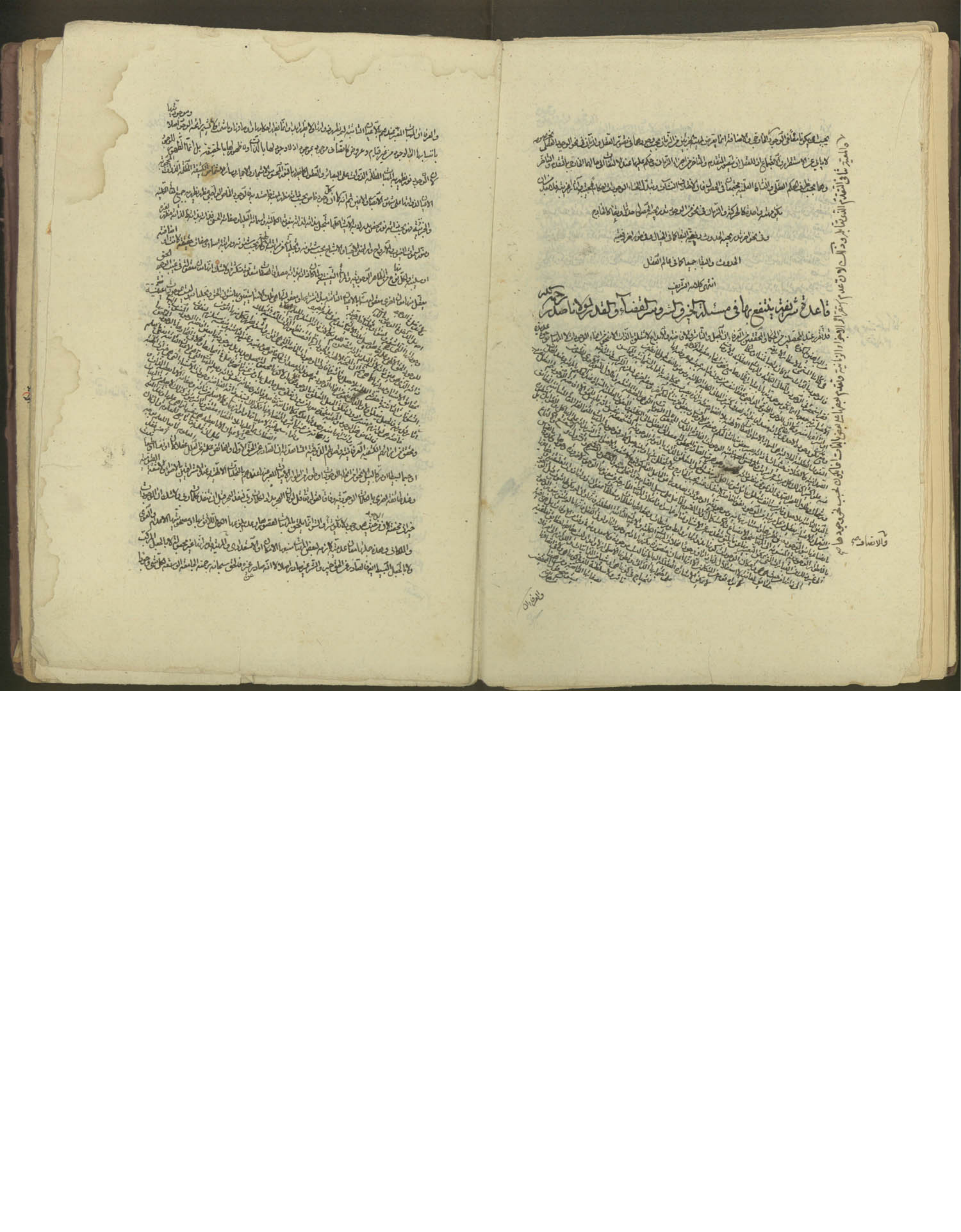
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الوجود [illegible]

الجوهر [illegible]



الحدوث والبقاء جميعا كما في عالم العقل

انتهى كلامه الشريف

قاعدة شريفة ينتفع بها في مسئلة الخير والشر وسر القضاء والقدر لمولانا صدرا رحمه الله

رحم الاعيان الطالبة للوجود ولوازمها واحكامها فرحمة في الفرح كما ماد في العالم لان رحمته سابقة على شيء وجملة الاقوال ورحمتي وسعت كل شيء بوجود
عين الرحمة الشاملة وكذا الطالبة وجود الغضب انه من رحمة الله لانه اقتضى للسان الطالبة للوجود ولسان الطالح للحكم الراتبة عليه باعلى ما يستعمل
من الالام والاسقام والبلايا والمحن لانها لما كانت الابتلاء بالاسماء فوسعت رحمة الله الا وسعت النعم فخبر والرحمة ذاتيات المحو فتولى الغضب ما شاء من علمهم فنالته
سعى الاشياء الكمال المطلق والرحمة الثالثة هي شعائر ورتبة الاسماء تعين لهما اسم على الحي كما بيده الامر الرحيم فهي وتحقق القاص من جهل
وجودكلما شبه وظهوره في كل شيء والتشابه والفضول من لوازمه ببعض المباين وليس محضر له وكتب المحققين من العرفاء والمتاهين من الحكماء محشونة بذكره
ملحا ولنا تقويمه على اتم وجه واوضحه قال الشيخ المحقق محي الدين العربي نور الله تلبه في الفص الابراهيمي من فصوص الحكم سبحان من هو هذه الاية ومثاله
مقام مسلوم سند القيا وهو ما كنت في شيئك ظهرت في وجودك التي الا افاضة الوجود عليك والحكم لك عليك فلا تحمد الا نفسك ولا تذم الا نفسك
للحق الاحمد الا فاضة الوجود لان ذلك له لا لك وقد مر في الفص العزيزي بلا نبوء الى المكاشف الحق الفاطمة فوالتهم في احوالهم في احوال صورة
فيختلف صورهم لاختلاف احوالهم فيختلف التجلي لاختلاف الحال فيقع الاثر في العبد بحسب ما يكون فما اعطاه الخير سواه ولا اعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته وبصدقها
فلا يلزمن نفسه فلا يحمد الا نفسه فلله الحجة البالغة في علمه بهم اذ العلم يتبع المعلوم وقال في الفص اللوطي ان العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه
وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون ولذلك قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا قال ايضا ما يبدل القول لدي
وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان ياتوا به بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من نفوسهم
مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقال ايضا في الفص الابراهيمي بعد الكلام المنقول آنفا ان حلت فاني
قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين قلت لو حرف امتناع لامتناع فما شاء الا ما هو الامر عليه ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل واي الحكمين
المعقولين وقع ذلك هو الذي عليه الممكن في حال ثبوته فمشيئته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك فليس
للعالم اثر في العلوم بل للمعلوم اثر في العالم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه قال الشارح كلام العلامة القيصري في شرح هذا الكلام لما ورد
السؤال المنبه على سر القدر في الجواب سئل انه لما كان الحاكم علينا اعياننا وليس للحق الا افاضة الوجود على حسب مقتضى الاعيان فانت يا تم
قوله ولو شاء لهديكم وجوابه ان لو حرف امتناع الشيء لامتناع غيره ولما كانت الاعيان متفاوتة الاستعداد بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها
امتنع حصول الهداية للجميع فمعنى قوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين انه لم يشأ لامتناع حصول الهداية للجميع فما تعلقت المشيئة الا بما هو الامر عليه فلم

المشيئة

المشيئة يستلزم العلم اعطاه اعيانهم هداية الجميع فلا لان المشيئة لا تريد شيئا الا بما يعلم العلم والمشيئة طلب المشاء ولا ارادة الا والارادة ما بعد ان يكون
معلوما والعلم في حضرة الاسماء والصفات وهو تابع للمعلوم من حيث كونه بسيطة التشبيه كما مر تقريره وتحقيقه ما يوجد الحق الا بحسب استعداد المحل
لا غير فيما يرجع الى الوجود واما ما عليه الاعيان والنسب بالعطاء الا مقتضى ذاتها ولا يقتضي الذات شيئا ونقيضه وان كان العقل يحكم على ان الممكن قابل للشيء
ونقيضه تصافه بالامكان المقتضي لتساوي الطرفين طرفي الوجود والعدم لكن الواقف على سر القدر يعلم ان الواقع هو الذي يقتضيه ذات الشيء فقط
والاعيان ليست محصولة بجعل الجاعل ليتوجه الاعتراض بانه لم جعل السعيد سعيدا مقتضيا للهداية وعين الضال مقتضية للضلالة كالانبياء الا وان ثم
لم يجعل غير الحق طالبا بحسن الثناء وغيره لا ثناء له بل الاعيان صورة الاسماء الالهية وهي مظاهر حقائق العلم غير الصفات الاسمائية القائمة بالذات
بل هي عين الذات من حيث الحقيقة وهي باقية ازلا وابدا لا يستحق الجعل ولا يحتاج عليها كما لا يستطر في الفناء اهل الله والله اعلم
بأسرار الحقائق انتهى قوله اقول لا يخفى فاقيه هذا المسلك ودقته وشرفه وان كان فيه بحسب النظر ما يخالف ما هو المشهور من الطرائق الحكمية
لكنه بحسب النظر الدقيق وفق وحاله ما في الرتبة الثبوتية العالمية من الوجود ولوازمها على ما هي عليه كما هو عليه باني على القول بثبوت المعدومات
كما يراه المعتزلة في انفكاك المباين عن الوجود بادرجا بما تصاد من النقل الصريح والبرهان الصحيح وقد اسلفنا ان الوجود نور يظهر به المتنافي
على ما هو القول الذي قررناه فركوب ما يتصف بالثبوت ما هو حق بالذات وكان الكل من الوجود الخاص والنوع الجزئية منها انتزاعية ومعقولات
منتزع منه بحسب ذاته ويحكم بما عليه في مرتبته هو متعين بالجعل واثر بذلك الا الوجود اصرفه الا لسبيل الاحكام الالهية ومظهر الشئون الجلالية التي هي
المسماة بالاسماء والصفات وهي مظاهر لها في مرتبة مسماة بالاعيان الثابتة وليس ما هو الكلام على ثبوت المعدومات وانفكاك الثبوت من الوجود على الفرق
والوجود كما زعمه المعتزلة بل بناء على الفرق بين ما يكون بالذات وما يكون بالعرض من الذات الاحدية الالهية لم يصف الصفات متميزة من المعنى
والمفهوم في الوجود لا انها عين ذاته بمعنى كون وجود واحد مقدس على شائبة الكثرة والتفصيل والتعليل مظهر الصفات بجوهر ذاته فهو
بنفس ذاته وعالم بعلم هو نفس ذاته المنكشفة ومريد بارادة هي عين ذاته ولكل صفة من صفاته الحقيقية التي هي الائمة السبعة في عرف اهل الله فروع
ومعاليل بحسب كونه حكيما غفورا شكورا رازقا فاعلا سميعا بصيرا وفي كونه قادرا على جميع الممكنات مثل كونه سميعا بصيرا
مثل كونه خالقا ورازقا ماتشعب من كونه مالكا لجميع الملك الى غير ذلك من الاسماء والصفات الفرعية التابعة للاصلية ومن اكثر هذه الاسماء ثابتة ولا لاحقه
هذه الاسماء تستدعي مظاهر بها يظهر اثر تلك الاسم والصفة فوجب لكل صفة مظهرا به ثبوته وكمال رتبته الى ما يحقق كل معنى ذلك الاسم على

الذات الموصوفة بالصفة ... [illegible]

[illegible]

... إن الوجود ... [illegible]

... [illegible]

كلمة تقديسية كيف لا يكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود ومحض التقوم ... [illegible]

... [illegible] **تنبيه** إن الوجوب الحقيقي والوجوب الذاتي ... [illegible]

... [illegible]

[illegible] ... **تكميل عرشي** ... [illegible]

... [illegible]

وليس للماهية حظ من الوجود ... [illegible]

موجود المطلق بالنسبة اليها وهذا القول [illegible] بالممكنات [illegible] [illegible]

لا يلزم بسببها اختلاف الواجب بالممكن وحصول التغير والتجزي في ذاته [illegible] كما قال سيد الاولياء عليه الصلوة والسلام مع كل

شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة [illegible] الممكنة كما هو راي المحققين من الحكماء والموحدين [illegible]

[illegible]

بالاجسام حيث لا يلزم [illegible] بل الحق [illegible] ما ذكرناه [illegible]

[illegible] ان الممكن في مرتبة ذاته لا يكون موجودا اصلا [illegible]

بل له الوجود الاعتباري [illegible] الى المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات وهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه والله اعلم بحقائق الامور

في ان كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر [illegible]

[illegible] الحكم بالوجود على الحقيقة الواجبية [illegible]

فالحكم [illegible]

والفلكية [illegible] الحقيقة الوجوبية [illegible]

بل جميع القوى الادراكية عقلية كانت او حسية [illegible] عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله

احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وان الملا الاعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم فان الاحساس يتعلق بما في عالم الخلق والعقل انما يتعلق

في عالم الامر فما هو فوق الخلق والامر يكون محتجبا عن الحس والعقل بل العقل يتصور مفهوم الوجود ويحكم [illegible]

[illegible] هذا المفهوم [illegible]

ويحكم بان له مبدأ [illegible] بالذات [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الوجود والماهية

الوجوب فلم يلزم [illegible] الوجوب [illegible] الكنه [illegible] الوجود الخاص [illegible]

موجودا [illegible] ان يقول هذا البرهان انما ينفي كونه تعالى معلوما بكنهه [illegible]

[illegible] ثم نقول ان العلم بالذات [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

والحاصل ان العلم انما يتحقق [illegible]

بالنسبة الى الممكنات فلا يمكن ان يحصل العلم بحقيقة الواجب بنحو من انحاء العلم بالكنه لشيء من الممكنات وهو المراد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

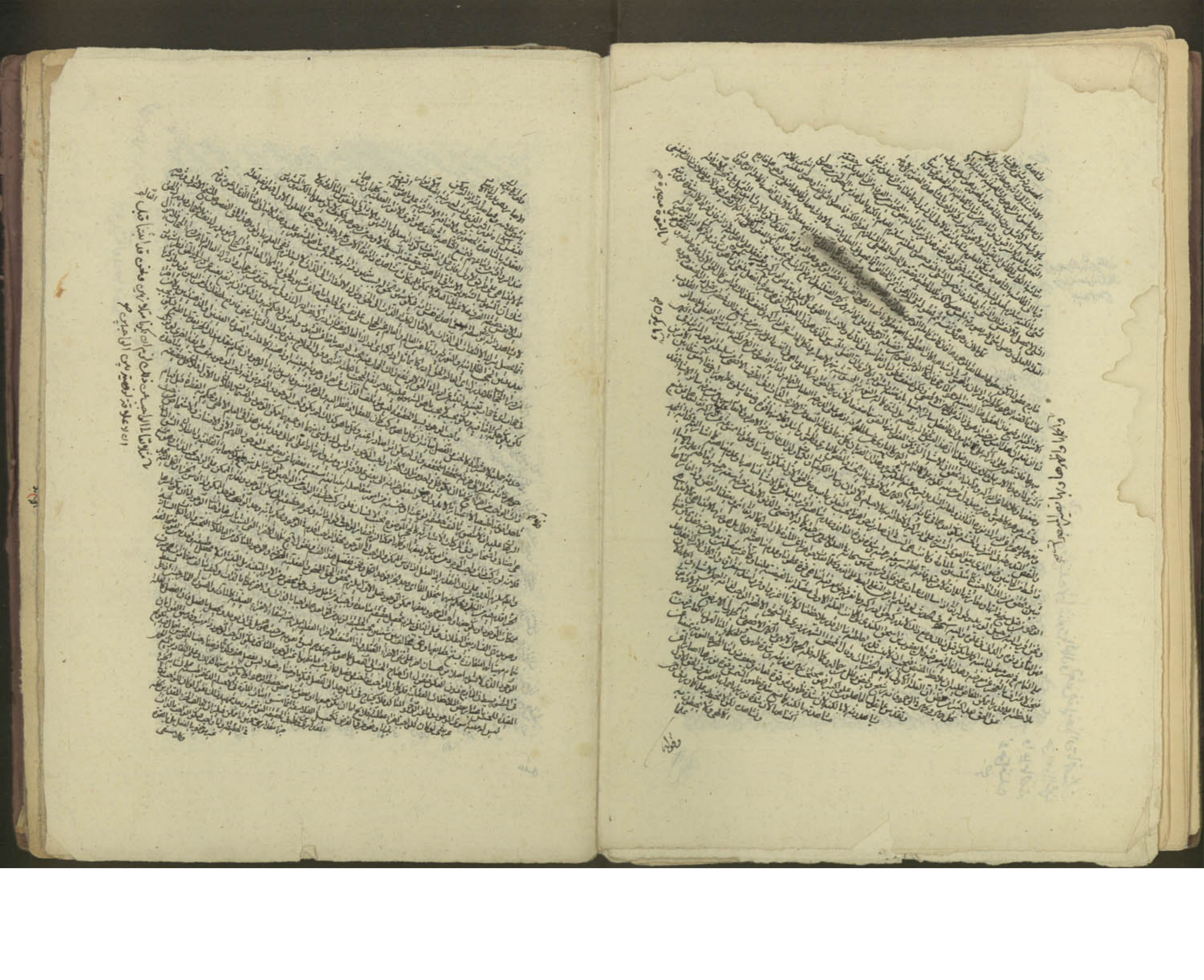
[illegible]

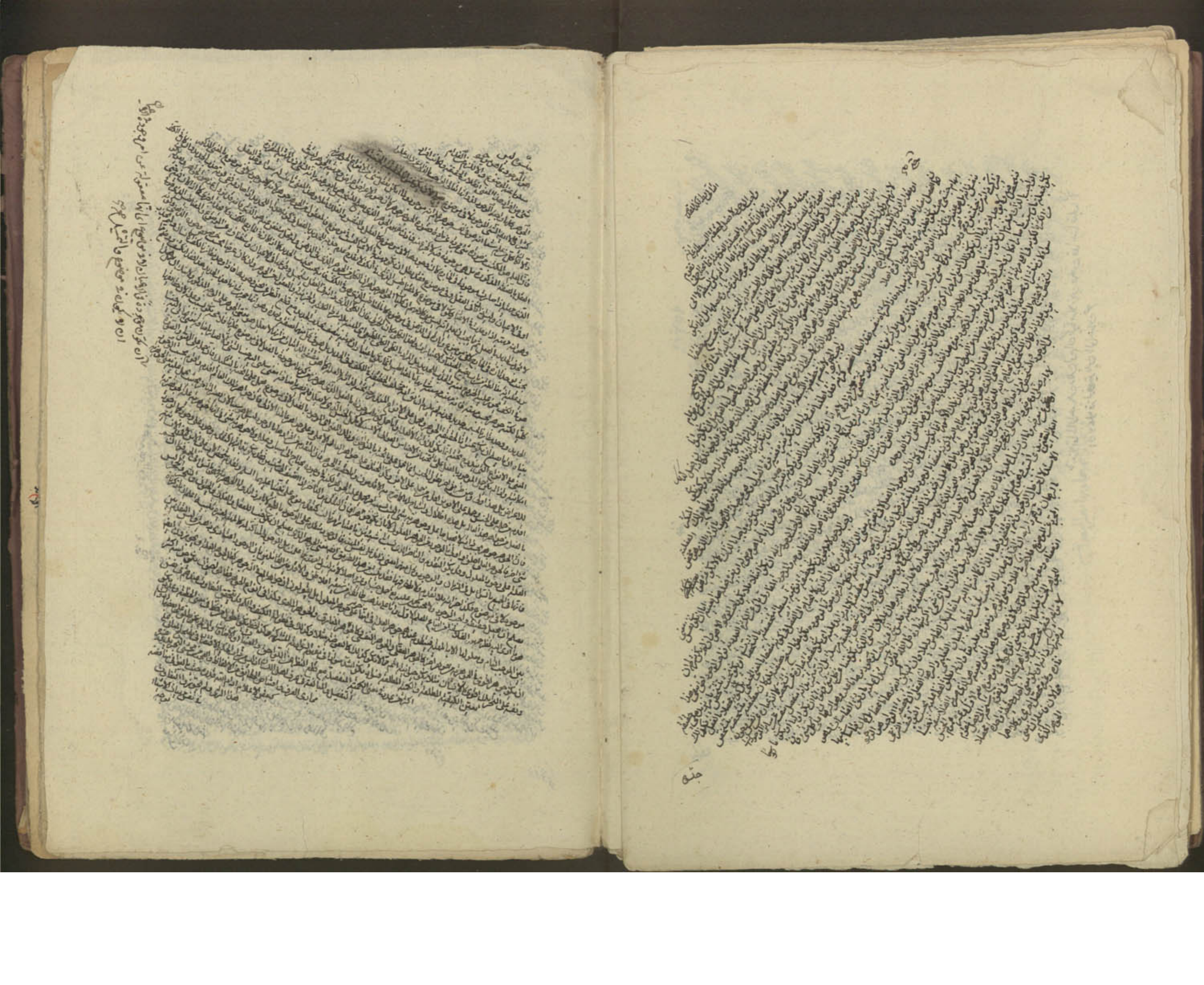
[illegible]

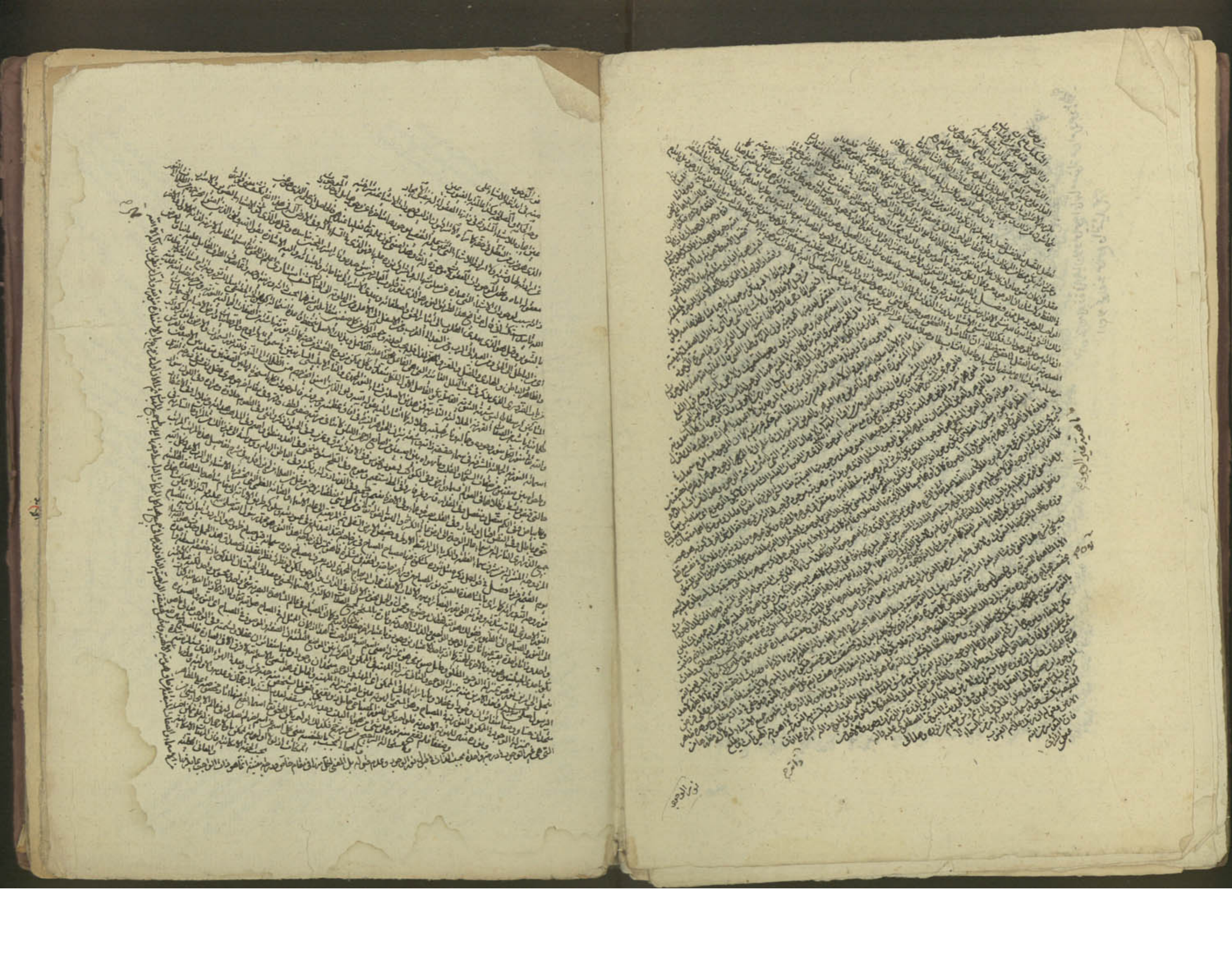
[illegible]

[illegible]

[illegible]









بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد جعل الله مخاطبا تنبيها على القرب ولان الله تعالى يجب على الحامد ان يلاحظ
المحمود كانه حاضر ومشاهد ثم تحمده واستعان منه وتقديم قوله لك على
الحمد وان كان المقام يكون مقام الحمد يقتضي تقديمه ويتعين ان يتعلق القديم للتعظيم
والشرف وان يكون لتاكيد الاختصاص المستفاد من كلمة اللام اذ تقديم الخبر ايضا
يفيد الاختصاص والمنة من من عليه فيما يقال من ان المنة منهي عنها بقوله تعالى
لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى مدفوع بان المنهي عنه هو منة المنعم لامتنان
المنعم عليه وايضا الخطاب مخصوص بغير الله ويدل عليه قوله تعالى يمنون عليك ان
اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هديكم للايمان ولك يمن على

خاصة عباده وعلى نبيك الصلوة والتحية سلك ههنا التقديم مع طريق ان
لفظهما لشانه وافادة للاختصاص مع رعاية السالفة هناك ولو اردو المنة

الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم بالصلوة على آله عليهم التحية كما هو دأب المصنفين لكان اولى



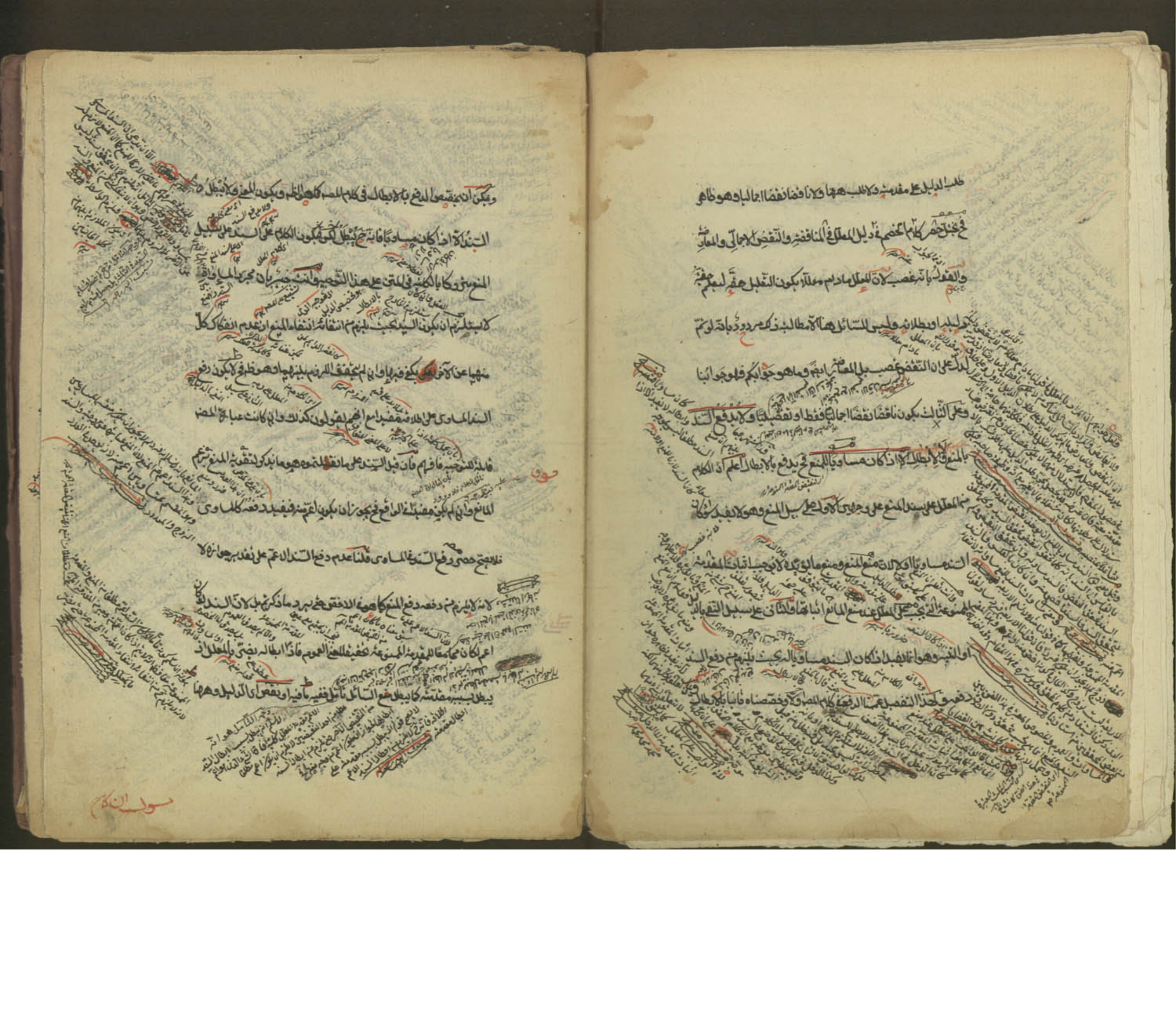
اذا قلت بكلام تام خبري ان كنت ناقلا فاي فيجب كان فيطلب منك الصحة اي
صحة النقل ان لم تكن معلومة للطالب لانها لو كانت معلومة فطلبها لا يليق بحال
المناظر من حيث هو مناظر لان غرضه اظهار الصواب تدبرا ومدعيا وهو من نصب
لاثبات الحكم اما بالدليل او التنبيه فالدليل اي فيطلب منك الدليل على تلك الدعوى
ذلك اذا كان المدعى نظريا غير معلوم اذ لو كان بديهيا او نظريا معلوما فلا يطلب الدليل
اذ الدليل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري فلا بد ان يلاحظ ههنا البحث
ما مر انفا فهذا التعريف اولى من التعريف المشهور وهو ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر
ولا يمنع النقل والمدعى الا مجازا اذ المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمة معينة اي على مقدمة الدليل
فالدليل الذي كانت المقدمة جزءا منه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظ
وان كان ظاهر العبارة يوهم ذلك والمراد بالمقدمة ههنا ما يتوقف عليه صحة
الدليل سواء كان جزءا منه او لا واذا عرفت حقيقة المنع علم انه لم يذكر النقض هنا
فظهر انه لا يتوجه عليه المنع واذا ذكر فيه الدليل ونحوه ما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق

به المؤاخذة لانه محكي عن الغير والناقل من حيث هو ناقل ليس بملتزم صحته بل صحة النقل
بالنسبة اليه في تلك الحيثية فيمنع منعا جاريا على مقتضى عرفهم واما قولنا ان التزم صحة هذا
الدليل او اتمام دليلا برأسه على ما نقله صار مستدلا فيتوجه عليه ما يتوجه عليه
هذا هو الكلام في تطبيق الدليل على انه لا يمنع النقل ثم لك تطبيقه على انه لا يمنع المدعى
فقول المدعي من حيث هو مدعي ليس بمقدمة الدليل اصلا فلا يتوجه عليه المنع بالمعنى الحقيقي
واما قبول المدعي لعينه من حيث هو مدعى اذ هو قد يكون جزءا من الدليل لمدعى اخر
فيتوجه عليه المنع لكنه ليس بمدعي بل مقدمة من مقدمات هذا الدليل واعلم ان ما ذكره
المص انما يدل على ما ادعاه اذا كان المنع حقيقة في المعنى المذكور وكان معناه الحقيقي
غير واحد لا يدل على ان معناه المجازي ما هو والظاهر عبارته انه يعني واحد مشترك بين
منع النقل ومنع المدعي ولا شيء ههنا يصلح لذلك سوى الطلب فمنع النقل يكون بمعنى طلب
تصحيحه او صحته ومنع المدعي يكون بمعنى طلب الدليل عليه فالطلب مشترك بينهما وبمنع
ان يقال ان المنع له معنيان احدهما اعم متناول للنقض والمناقضة والمعارضة جميعا



والثاني أخص وبإزائه مناقضة ونقض تفصيلي ولا يتوجه شيء من هذه الثلاثة على
النقل والمدعى فإن حمل المنع عبارة المصنف على المعنى الأول حتى يكون كلها منعا للدليل
الذي ذكره لا يفيد ذلك إذ هو مختص بالمناقضة وإن حمل على الثاني فالتخصيص ليس بجيد
وإذا عرفت أن المدعى لا يمنع فاعلم أنه إذا اشتغلت بدا ك بالدليل في منع ذلك
الدليل منعا مجردا أي عاريا عن السند أو منعا مع السند ويقال له المستند وهو ما
يذكر لتقوية المنع بزعم المانع وإن لم يكن مفيدا له في الواقع بحسب ما قيل أعلم أن المنع على ما ذكره
أما منع بعض مقدمات الدليل أو كلها على سبيل التعيين لا منع الدليل لأن منع الدليل
إما أن يقارنه بشاهد يدل على الممنوع عنه أو لا فإن كان الأول فهو نقض إجمالي كما
وإن كان الثاني فهو مكابرة غير مسموعة أصلا ففيما ذكره يجب حمل عبارة المصنف على
ظاهرها بأنه لا منع مقدمة الدليل وتوجيه ما ذكره سابقا من أن المنع طلب الدليل
على مقدمة ولعل الباعث ههنا لذلك التنبيه على أنه ينبغي أن يتوقف السائل حتى يعرف
المعلل مجموع مقدمات دليله ثم يشرع فيتعرض لكل التعرض لها ويمكن المناقضة فيما ذكره

بأنكم كيف تجوزون منع مقدمة معينة من الدليل بلا شاهد يدل على الممنوعية ولا
تعدونه مكابرة ولا تجوزون منع الدليل بلا شاهد يدل على الممنوعية بل تعدونه
مكابرة ولا يرى الفرق بينهما تأمل حتى يظهر لك الفرق وههنا كلام يستدعي
إيراده وهو أن الناظر في مقدمات الدليل ربما يجد نفسه مترددا في بعض
منها أو في كل واحدة منها على التعيين وربما يجد نفسه حاكمة بفساد بعض منها
أو كل واحدة منها كذلك وربما يجد نفسه حاكمة بفساد مجموعها من حيث
هو مجموع وغير حاكمة بفساد واحدة منها على التعيين ففي الأول ينبغي للناظر
مانعا في طلب الدليل على مقدمة الدليل كلا أو بعضا وفي الثاني يصح أن يكون طالبا
للدليل عليها أكثر في نحو مانعا وأيضا يصح أن يبين بالدليل أو بالتنبيه
فساد الكل إذ الحكم بفساد الجزء يستلزم الحكم بفساد الكل فيكون ناقضا نقضا
إجماليا ويصح أيضا أن يبين بالدليل أو بالتنبيه فساد المقدمة التي حكم بفسادها
ولم يتعرض للمجموع ولم يطلب الدليل عليها فحينئذ يكون ناقضا نقضا تفصيليا إذ هو



طلب الدليل على مقدمة ولا طلب ههنا ولا نا فضا نقضا اجماليا وهو ظاهر
فحينئذ حصر كلام الخصم في دليل المعلل في المناقضة والنقض الاجمالي والمعارضة
والقول بانه غصب لان المعلل ما دام معللا يكون التعليل حقا لبعض حقيقة
دليله او بطلانه وليس للسائل هنا الا مطالبته ذكره مردود بانه لو تم
لدل على ان النقض غصب بل المعارضة ايضا وما هو جوابكم فهو جوابنا
وعلى الثالث يكون ناقضا نقضا اجماليا فقط او تفصيليا ولا يدفع السند
بالمنع لا بالابطال الا اذا كان مساويا للمنع فح يدفع بالابطال اعلم ان الكلام
من المعلل عن سند المنع على وجهين الاول على سبيل المنع وهو لا يفيد لو كان
السند مساويا او لا لان منع المنع ومنع ما يؤيده لا يوجب اثبات المقدمة
الممنوعة التي يجب على المعلل عند منع المانع اثباتها والثاني على سبيل النفي بالدليل
او التنبيه وهو انما يفيد اذا كان السند مساويا او الرجيث يلزم من دفع السند
دفع المنع وكذا التفصيل عما الدفع كلام المصنف ولا وخصصناه ثانيا بالابطال

ويمكن ان يحمل الدفع به بالابطال في كلام المصنف كما هو الظاهر ويكون المعنى ولا يبطل
السند الا اذا كان مساويا فانه حينئذ يبطل لكن يكون الكلام على السند من قبيل
المنع وكذا بالكتب في المتن على هذا التوجيه لانه يجري بان مجرد المساواة
لا يستلزم ان يكون السند بحيث يلزم من انتفائه انتفاء المنع ان عدم الانفكاك كل
منهما عن الآخر لعدم بكفي فيها وان لم يتحقق اللزوم بينهما فهو ظ فلا يكون رفع
السند المساوي على هذا مفيدا مع انهم يقولون كذلك وان كانت عبارة المصنف
قابلة للتوجيه فافهم فان قيل السند على ما نقلتموه هو ما يذكر لتقوية المنع ثم
المانع وان لم يكن مفيدا الواقع فيجوز ان يكون اعم منه فيفيد دفعه كالمساوي
فلا يصح حصر دفع السند في المساوي قلنا عدم دفع السند الاعم على تقدير جوازه لا
لانه لا يلزم من دفعه دفع المنع كما هو في الاخص حتى يرد ما ذكرتم بل لان السند لو كان
اعم لكان مجامعا للمقدمة الممنوعة نقيضها للعموم فاذا ابطاله يضيق بالمعلل اذ
يبطل بسببه مقدمته كما يبطل منع السائل تامل ففيه ما فيه او نقض اي الدليل وههنا



محمول على ظاهره بالتخلف اي تخلف الحكم عن الدليل فههنا سؤال مشهور وهو

ان النقض لا يختص بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بان يقال ان

هذا الدليل غير صحيح اما لتخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه فسادا آخر على وجه

كان من الخصوصيات او عموما اي الدليل ولو فسر بما ادعى المدعي على ما قيل لاختل

سياق الكلام وايضا المعارضة ظاهرها في الدليل دون المدعي بدليل الحد فاي دليل

يدل على خلاف ما يدل عليه دليل المعلل ونقيضه سواء كان دليل المعارض عين

دليل المعلل الاول ككله المغالطات العامة الورود فيسمى قلبا او كان صورته كصورته

فيسمى معارضة بالمثل او لا فمعارضة بالغير فما كان السائل مستدلا فيها كما في

في الصورتين اي النقض والمعارضة صرت مانعا اي سائلا يعني ان المعلل الاول في

الصورتين يصير سائلا فكان للسائل هناك ثلث مناصب كما للمعلل الاول

في كل واحدة من هاتين الصورتين تلك المناصب وما قيل ان في المعارضة لا تعارض

فامر غير معتد به ويمكن ان يحمل المانع في عبارة المصنف على المناقض وهو الظاهر

لكن الاول اولى واعلم ان ترتيب المنوع على ما ذكره المحقق الرازي في المحاكمات

هو ان النقض مقدم على المناقضة وهي على المعارضة فلم قدم المصنف النقض على المنع

لما فقد الوضع الطبع وايضا المنوع الثلثة تجري في التنبيهات ايضا على ما لا يخفى على

... فالنقض ههنا على الدليل اما لاكتفائه بالاعلى او جعل الدليل اعم من

بان تقول كذا انه متعلق بقوله في صدر الرسالة اذا قلت بكلام اه وهذا الفرع

فمتقبل جميع ما سبق الله متكلم بكلام ازلي وهو لا يتوقف على وجوده عدم ما فلا

عن المقاصد النظرية انه اسم كتاب لكن ليس ما هو المشهور لانه للمحقق التفتازاني

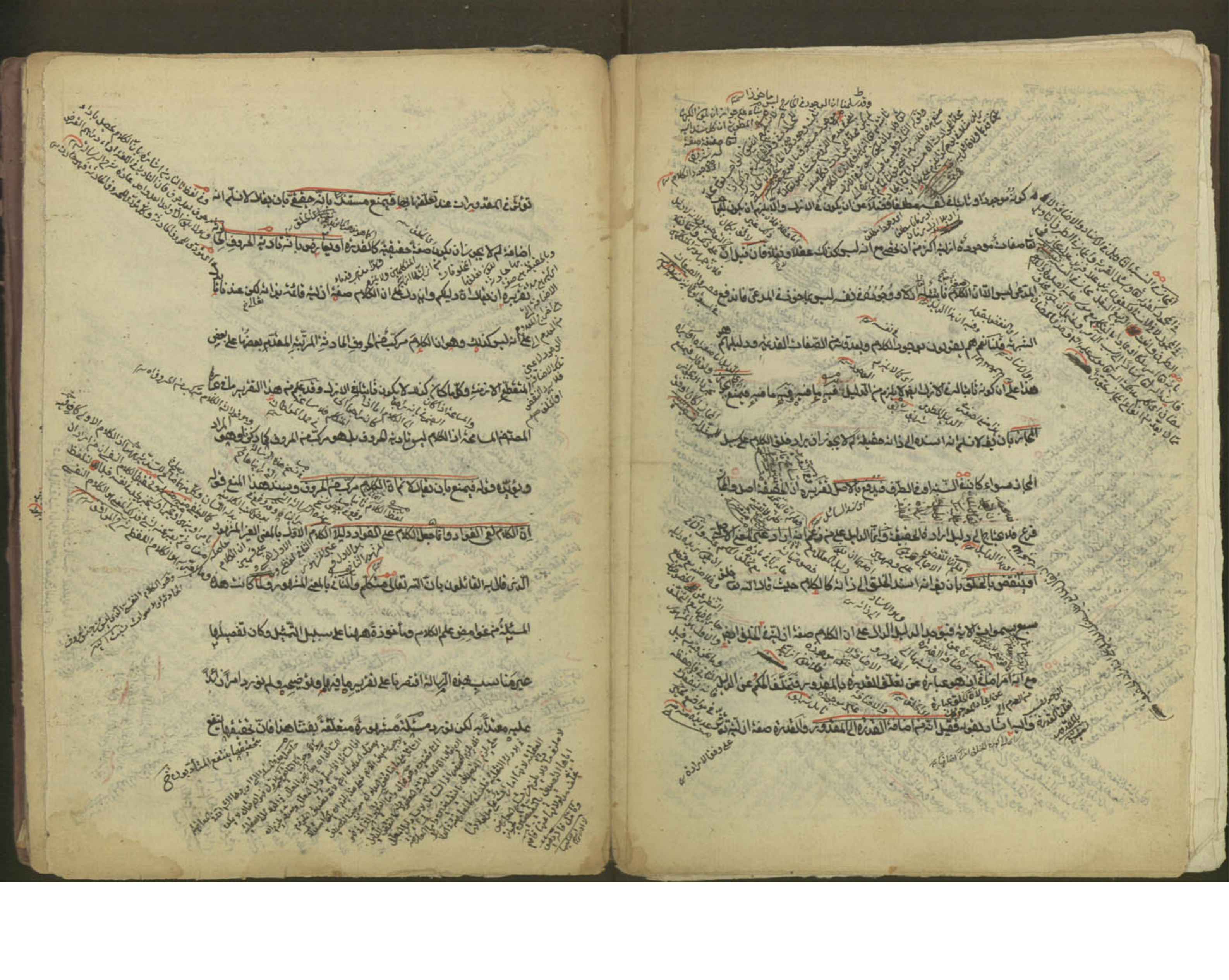
والمنع مقدم عليه فان طلب النقل عن المقاصد او منعنا بدليل انه اسند الكلام

حقيقة الى ذاته وفي بعض النسخ الى الذات فالنسختين واحد فكلام التسويح

فكلما هذا بيان اسناده الى ذاته فعلم ان هذا الدليل مع تقديره على ما سيذكر من ان الكلام

هو صفة ثابتة له تعالى واما على انه موجود في نفسه بوجود غير مسبوق بالعدم

بذاته تعالى ان يكون كالقسم الذاتي والوجوب الذاتي وكلما هو كذا التي صفة ثابتة



كونه موجودا وثابتا في نفسه مطلقا فضلا عن ان يكون في الازل والدليل ان يجوز ان يكون

له صفات موجودة ازلية اكثر من ان تحصى انه ليس كذلك عقلا ونقلا فان قيل ان

المدعى ليس الا ان الكلام ثابت له تعالى ووجوده في نفسه ليس بداخل في المدعى فاندفع

الشبهة قلنا انهم هم يقولون بوجود الكلام ويعدونه من الصفات القديمة وقد ثبتم

هذا على ان كونه ثابتا له في الازل فيه لا يلزم من الدليل فيه ما فيه وفيه ما فيه فيمنع

المجاز بان يقال لا نسلم انه اسنده الى ذاته حقيقة لم لا يجوز ان يراد خلق الكلام على سبيل

المجاز سواء كانت في النسبة او في الطرف فيدفع بان الاصل تقريره ان الحقيقة اصل والمجاز

فرع فلا يحتاج الى دليل ارادة الحقيقة واما الدليل على من زعم انه اراد عين المعنى المجازي

او ينتقض بالخلق بان يقال انه اسند الخلق الى ذاته كالكلام حيث قال الله تعالى خلق

سبع سموات الاية فيوجد الدليل الدال على ان الكلام صفة ازلية في الخلق ايضا

مع انه امر اضافي انه هو عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور فيتخلف الحكم عن الدليل

فالجواب انه تحقيق فقيل انه من اضافة القدرة الى المقدور والقدرة صفة ازلية ثم

تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها فيمنع مستندا بانه حقيقي بان يقال لا نسلم انه

اضافة لم لا يجوز ان يكون صفة حقيقية كالقدرة او يعارض بان تقرير الحروف الى

تقريره ان خلاصة دليلكم وان دل على ان الكلام صفة ازلية قائمة بذاته لكن عندنا ما ينفي

على انه ليس كذلك وهو ان الكلام مركب من الحروف الحادثة المرتبة المتقدم بعضها على بعض

المنقطع الازمنة وكلما كان كذلك لا يكون ثابتا له في الازل وقد علم من هذا التقرير ان عدم

المصنف انما ادعاه اذ الكلام ليس نادية الحروف بل هو مركب من الحروف كما ذكرنا وهو

ويؤيده قوله فيمنع بان يقال لا نسلم ان الكلام مركب من الحروف ويستند هذا المنع قوله

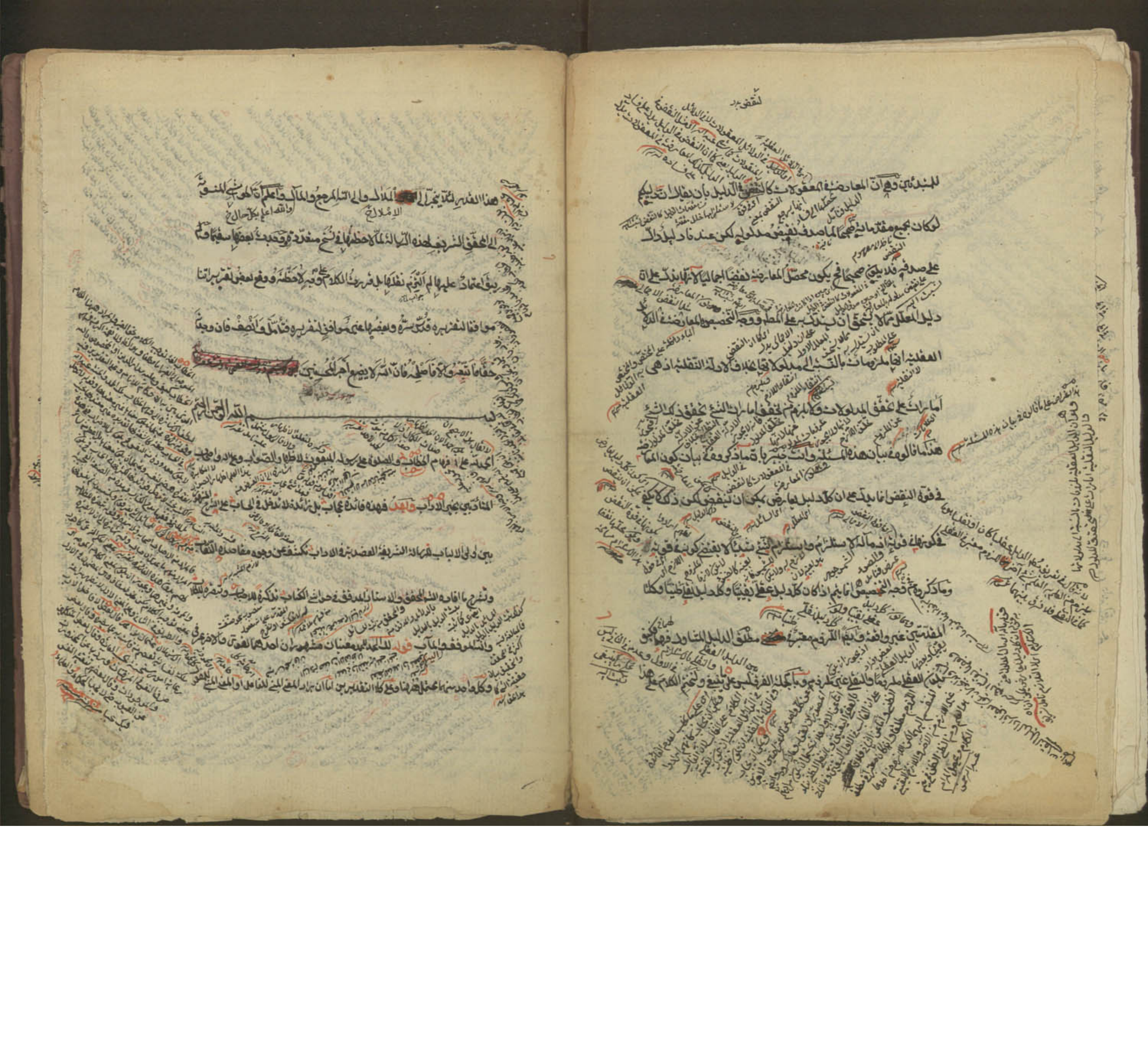
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل الكلام على الفؤاد دليلا الكلام الاول بالمعنى الغير المشهور

الذي قال به القائلون بان الله تعالى متكلم والثاني بالمعنى المشهور ولما كانت هذه

المسئلة من غوامض علم الكلام ومأخوذة ههنا على سبيل التمثيل وكان تفصيلها

غير مناسب بهذه الرسالة اقتصرنا على تقرير ما فيها وتوضيح على تقرير امر زائد

عليه معتد به لكن نورد مسئلة مشهورة متعلقة بفننا هنا فان تحقيقها ينفع



للمبذاني وهو أن المعارضة في المعقولات كالنقض في الدليل بأن يقال أن تدليلكم

لو كان بجميع مقدماته صحيحا لما صدق نقيض مدلوله لكن عند فاد لدليل دالّ

على صدقه فلا يكون صحيحا فحينئذ يكون محصّل المعارضة نقضا اجماليا لأنها تدل على أن

دليل المعلّل مما لا يتحقق أن يترتب على المطلوب ووجه التخصيص المعارضة في الدلائل

العقلية أنها مبرهنات بالنسبة إلى مدلولها بخلاف الأدلة النقلية إذ هي

أمارات على تحقق المدلولات ولا يلزم من تحقق أمارات الشيء تحققه لكن الشيء

هذا ما قالوه في بيان هذه المسئلة وأنت خبير بأن ما ذكروه في بيان كون المعارض

في قوة النقض إنما يدل على أن كل دليل يعارض يمكن أن ينقض لكن ذلك لا يقتضي

في كونها في قوته إذ مآله الاستلزام وباستلزام الشيء شيئا لا يقتضي كونه في قوته

وما ذكروه في وجه التخصيص إنما يتم إذا كان كل دليل عقلي يقينيا وكل دليل نقلي ظنيا وكلا

المقدمتين غير واقعة فإن التحقيق معتبر في مطلق الدليل المناظر فيها يكون

بكون العقلي مدركا والنقلي غير مدرك وبالجملة الفرق مبني على [illegible] ولنتم الكلام على هذا

هذا التقرير لئلا ينجر إلى الملال وإلى الله المرجع والمآل واعلم أن الحواشي المنسوبة

إلى المحقق الشريف لهذه الرسالة لما لاحظتها في نسخ متعددة وجدت بعضها سقيما فلم

يبق اعتماد عليها لم التزم نقلها بل فرّقت الكلام على غير لاحظته ووقع بعض تقريراتنا

موافقا لتقريره فلكل سره وبعضها غير موافق لتقريره فتأمل وأنصف فإن وجدت

حقا فاتبع وإلا فأصلحه فإن الله لا يضيع أجر المحسنين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على أفهام الخطاب والصلوة على سيد المبعوث لإظهار الصواب وعلى آله وأصحابه

المنادين بحي على الآداب وبعد فهذه فائدة عجاب بل زائدة لا تدخل في الحساب على الشرح المنسوب

إلى أولي الألباب في رسالة الشريفة العضدية في الآداب تكشف عن وجوه مقاصده النقاب

وتشرح ما أفاده الشارح المحقق والأستاذ المدقق في حواشي الكتاب تذكرة للأحباب وتبصرة للطلاب

والتمس فتح الباب قوله لله الحمد فيه بحثان مشهوران أحدهما الفرق [illegible]

وكل واحد منهما محتمل ههنا [illegible] التقدير بين إما أن يراد المعنى المبني للفاعل أو المعنى المبني للمفعول







فيجاب عنه بان المراد بقوله اولا قبل الفراغ عن اداء مورد الحمد مع ان الحديث

الدعاوي بصيغة الحاشية هنا انما يلائم هذا المعنى لو لم يترك قوله اولا وقوله ثم بحمده لكان

اظهر واظهر لكن لا ينتظم في معنى قوله وسنان واما ما قال في الحاشية كما لا يليه وفيه نظر

كما لا يرد عليه لان الحديث اجيب بان يحفظ المحمود كانه يرى في مشاهد الا انه لا يحفظ

حاضر اجيب بتحقق الخطاب على انه يجوز ان يكون المقصود من الحديث بيان معنى الاحسان

في عرف الشرع لا بيان احسان كل عبادة وتكميلها فتدبر قوله وسنان نعمة فيه انه لا

كان للرائي بحال الحامد انه يحفظ المحمود ولا حاضر او مشاهد لا يقتضي تقديم قوله لك سواء

كان قوله الله اعني قبل الشروع في الحمد اعني قبل الفراغ عنه لان قوله الحمد فتقديم

لا يلزم كون المشاهدة قبل الشروع في الحمد حتى يفيد التقديم لاجل ذلك فنافيه لا

ينافي كون المشاهدة قبل الفراغ عن الحمد حتى يكفي لا جلها ويكون وقع التقديم فان

تقدم قوله لك على مفهوم الحمد الصادق على افراده يدل على ان ملاحظة المحمود حاضر

بقدم ومشاهد ينبغي ان يكون مقدما على الحمد في جميع المواد فانه لم يكن قوله لك مقدما على

على هذا الحمد ويمكن ان يقال مفهوم الحمد لكونه صادقا على مجموع قوله لك الحمد بقوله

المجموع فالتقديم عليه كالتقديم على المجموع والتاخير عنه كالتاخير عن المجموع قوله لكونه

مقام الحمد فيه الحمد مجموع قوله لك الحمد لا مجرد لفظ الحمد فالمقام لا يقتضي تقديم لفظ لك

على قوله لك واجيب عنه بان هذا المجموع فرد لمفهوم الحمد فلا يخفى ان مقام الفرد يقتضي

كثرة الاهتمام بشان ما يصدق عليه بالنسبة الى ما لا يصدق عليه وان كان ايضا مما يتعلق

في الجزئية لذلك الفرد قوله للتعظيم والتشريف يحتمل ان يكون نكتة واحدة على ان يكون قوله

والتشريف عطف تفسير لها ويحتمل ان يكون نكتتين الا انه جمع بينهما في الذكر لتقاربهما على

تقارب في المعنى كانهما نكتة واحدة وان تعلم ان للتقديم وجوها اخر مثل التشويق الى

المسند اليه لانه اهم خصوصا في هذا المقام وبرعاية صيغة الاستغراب الى غير ذلك ومنها ما

اورده في الحاشية من ان الحمد كالنسبة بين الحامد والمحمود مع ما شرع عنها فقصد ان

المحمود مقدم على الحمد بالطبع فقدم عليه في الوضع ليوافق الوضع الطبع واما ما قال الشارح

لان الحمد ان كان بالجنان فهو من مقولة الكيف وان كان بالاركان فهو من مقولة الفعل

عن الكم والكيف لانهما ليس فيهما نسبة اصلا فلان السلب

كان بالان فكذلك لو كان الحمد لله عبارة عن المعنى المصدري لغى التكلم بما يدل على

المنعم والو كان عبارة عن نفس الكلام المخصوص فهو من مقولة الكيف ثم ومن

البين ان الكيف ليس بنسبة اصلا والفعل وان كان من النسبة المنقسمة الى المقولات السبع

لكنه ليس بين الفاعل والمنفعل والمحمود ليس منفعلا بالحمد اللفظي حتى يكون هذا الحمد

ولو بين الحاصل لكن الحمد مطلقا بمنزلة النسبة بينهما لكونه مبنيا على حصوله عن حصتها

نفي لام قوله كلمة اللام في لله لام التعريف سواء كان للاستغراق والجنس على ما

صرح به المحقق التفتازاني وتبعه السيد السند الاستغراق وقيل لام الملك واما كلاهما

الكل منظور فيه اما الاول فلان لام الاستغراق والجنس انما يدل على ان كل حمد او جنس الحمد

ثابت لله تعالى مرتبط به لا على حصر ذلك فيه لجواز ان يتعلق حمد واحد بشخصين اللهم

الا ان يراد بكل فرد من افراد الحمد المتغايرة بالذات او بالاعتبار ويحمل الكلام على الادعاء

واما الثاني والثالث فلان لام الملك وضعت للاختصاص بمعنى الامر ... كما يجي موضعه لا

للاختصاص بمعنى الحصر والكلام مبني على المستفاد من تقديم الظرف فلا عذر عن هذا الا

قال في الحاشية ما حاصله ان هذا مبني على ما صرح به السيد الشريف في بعض تصانيفه من ان

لام الملك والجنس يدلان على اختصاص الحمد به تعالى ثم والا فلا وجه نظرا الى الدلالة

البناء المذكور لان ما ذهب اليه من افادة لام الاستغراق الاختصاص المقصود عندهم واما ثانيا

فلان لام الملك كافية في الدلالة على الاختصاص المقصود به على قول السيد السند من كون

التعريف ههنا للاستغراق او الجنس او العهد واما التعريف الجنسي فكلامه قدس سره

فلانه اراد ان يبين ان اختصاص كل حمد به تعالى كما يستفاد من لام الاستغراق يستفاد من لام

الجنس مع لام الملك ايضا وهذا المعنى غير منكر فهذا المقام اللهم الا ان يقال ان

المقصود من ذكر المقدمة المنقولة حكم لام الملك لكنه اراد ان ينقل كلامه قدس سره

على ما وقع في محله بعينه من غير تصرف فيه فذكر لام الجنس ايضا قوله يفيد الاختصاص فيه

ان افادة التقديم للاختصاص حينئذ يستلزم كونه تأكيدا للاختصاص المستفاد من لام

اذ المؤكد لا بد ان يكون متأخرا عن المؤكد في افادة المعنى وكونه افادته بعد افادة اللام ممنوع

اذ الظاهر معية الافادتين وان كان لفظ اللام متقدما قبل التقديم اللهم الا ان يقال ان اللام

فذلك بيان لمعنى الاختصاص الذي وضعت له بمجرد انفهام منطوقه الذي هو مجرد الخطاب واما

تقديم المسند على المسند اليه فلا يدل على الاختصاص الا بعد ذكرهما بل لا يخفى الا بعد تخففهما

فلتتامل واعترض على الدليل المذكور بانه انما يتم اذا كان الاختصاص المستفاد من التقديم

هو الاختصاص المستفاد من اللام بعينه وليس كذلك لان الاختصاص المستفاد من اللام اختصاص

الحمد بحيث الجنس [illegible] والاختصاص المستفاد من التقديم هو اختصاص المسند

اليه بالمسند وحاصله اختصاص الحمد بالاختصاص به تعالى وبين المعنيين بون بعيد

ودفع بان اختصاص الحمد به تعالى يستلزم اختصاصه بالاختصاص به تعالى ضرورة انه لو لم يختص

به هذا الاختصاص لكان اما مشتركا بينه وبين غيره واما مختصا بغيره وعلى التقديرين يلزم

ان لا يكون مختصا به تعالى فكذا اختصاصه بالاختصاص به تعالى يستلزم اختصاصه به تعالى وهو ظ

فبين المعنيين تلازم وهذا القدر كاف في التاكيد كما لا يخفى قوله والمنة فيه تقديم المنعم

ما انعم على المنعم عليه بطريق الاستعلاء والجلالة وقيل اظهار المنعم ما انعم على المنعم عليه وقيل

الاعتداد بالصنيعة [illegible] فائدة [illegible] بعد الحمد كالاشارة [illegible]

وبهذا التعريف يشمل المنة [illegible]

البرف الطلبة هي الاشارة الى الاعتراف بالعجز عن اداء الحمد كما ينبغي ووجه العجز اما ان نعمه تعالى

علينا في الكثرة والجلالة بحيث لا ينفاد بها حمد حامد ولا يجازيها شكر شاكر واما ان الاتيان

بالحمد على وجه الكمال يستلزم التسلسل في المحامد كما بينه السيد الشريف في حاشية المطالع

فقول صاحب المطالع اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ففيه مناقشة لانه يجوز ان يتعلق حمد

واحد بنفسه وبغيره فلا يلزم التسلسل قوله من بين عدد كلمة من اما صلة الاشتقاق

ان يكون الكلام مبتدأ من عدد الكوفيين اي من الذي [illegible] واما تبعيضية على مذهب

المضاف [illegible] ما يبتنى عليه فيحتمل المذهبين ولفظ من مشترك بين المعنيين كما نقل في

الحاشية عن الكافي المشهور في اللغة ولم يصرح بان المن والمنة الآن [illegible] مصدر

باحد المعنيين ولم يخص بالمعنى الآخر مع ما ينقف عليه الكتاب فانه كان يليها [illegible]

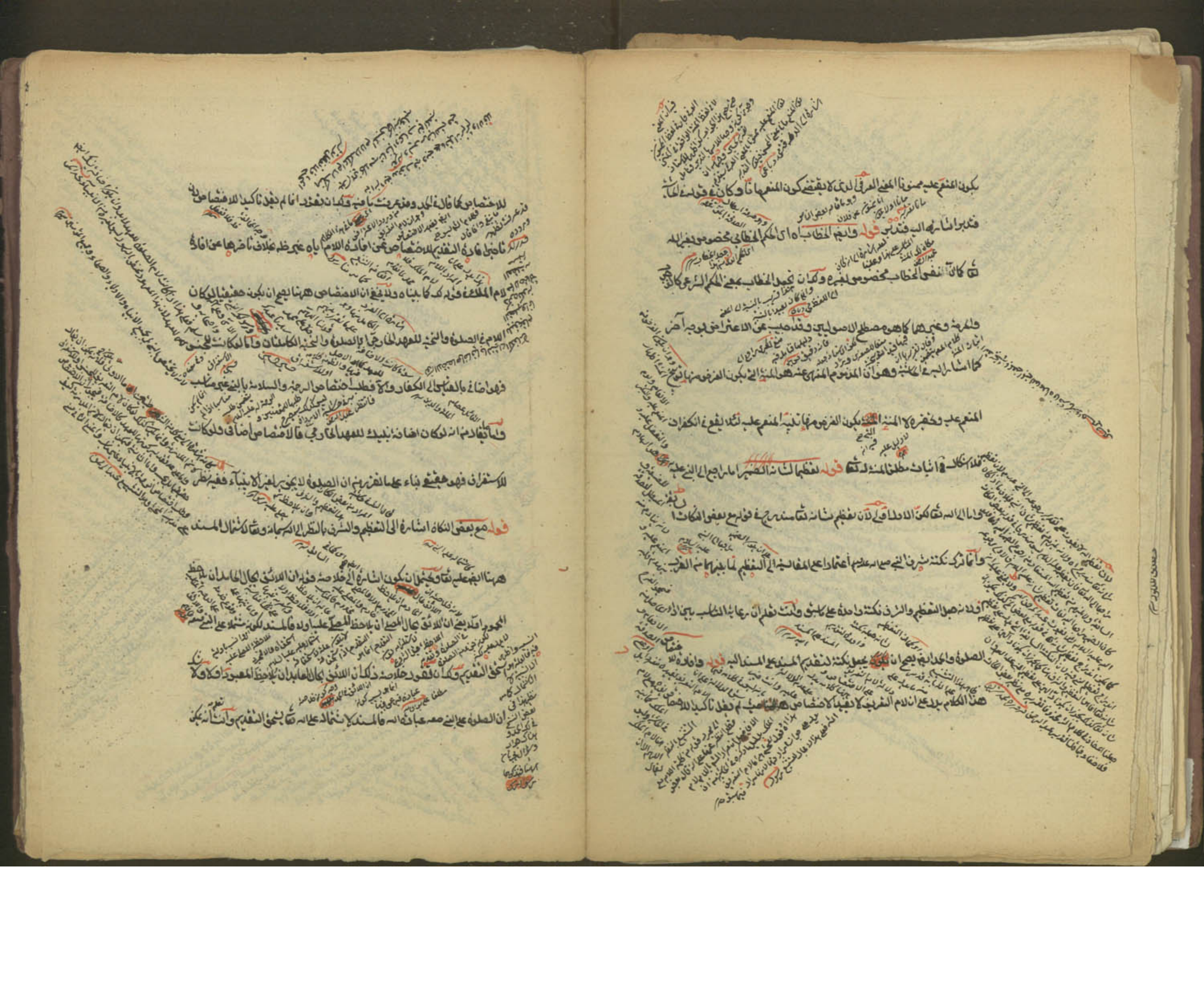
في معنى المن [illegible] هذا التحقيق بين وجه الاشكال الذي ذكره بقوله وما يقال [illegible]

بان النقل [illegible] على ان المنة لم [illegible] الانعام على ان يكون مصدره [illegible]

انه يكون مصدر [illegible] المن بمعنى الانعام [illegible] للنوع [illegible]

الشارح [illegible] الاعتبار [illegible]





يكون المنعم عليه ممنونا المعنى العرفي الذي لا يقتضي كون المنعم بها ... وكان في قوله الحالة

فتدبر انا اشار اليه فتدبر قوله وايضا الخطاب اه اي الحكم الخطابي مخصوص بغير الله

لما كان نفي الخطاب مخصوص بغيره وكان يحمل الخطاب بمعنى الحكم الشرعي كالوجوب

والحرمة وغيرهما كما هو مصطلح الاصوليين فقد يجيب عن الاعتراض بوجه آخر

كما اشار اليه الحاشية وهو ان المذموم المنهي عنه هو المنة التي يكون الغرض منها توبيخ

المنعم عليه وتحقيره لا المنة التي يكون الغرض منها تنبيه المنعم عليه لئلا يقع في الكفران

فلا اشكال في اثبات مطلق المنة له تعالى قوله تعظيما لشأنه الضمير اما راجع الى النبي عليه

السلام او الى الله تعالى لكن الاولى الثاني لان تعظيم شأنه تعالى مستند جهة قوله مع بعض النكات ا

واما ترك نكتة شرف النبي صلى الله عليه وسلم اعتمادا على المقايسة الى التعظيم لما بينهما من القرب

فلانه جعل التعظيم والشرف نكتة واحدة على ما سبق ولك ان تقول ان رعاية التناسب بين اداء

الصلوة والحمد اليق بحال ان يكون جعل نكتة لتقديم المسند على المسند اليه قوله وافادة لا

هذا الكلام يدل على ان لام التعريف لا يفيد الاختصاص ههنا فيجب ان يقول تأكيد للاختصاص

للاختصاص كما قال الجد ومن عرف بانه قد كان تفرد اما لم يقل تأكيد الاختصاص لان

تأكيد فائدة التقديم للاختصاص بمعنى افادة اللام اياه غير ظاهر على ان ما ذكرها من افادة

لام الملك في له كما بيناه ولا يخفى ان الاختصاص ههنا يصح ان يكون حقيقيا لو كان

اللام في الصلوة والتحية للعهد الخارجي اي الصلوة والتحية الكاملتان واما لو كانت للجنس

فهو اضافي بالنسبة الى الكفار ولا فطلب اختصاص الرحمة والسلامة بالنبي غير مطلب

فما يتفادم انه لو كان اضافة بنيك للعهد الخارجي فالاختصاص اضافي ولو كانت

للاستغراق فهو حقيقي بناء على ما اشتهر من ان الصلوة لا يجوز لغير الانبياء ففيه نظر

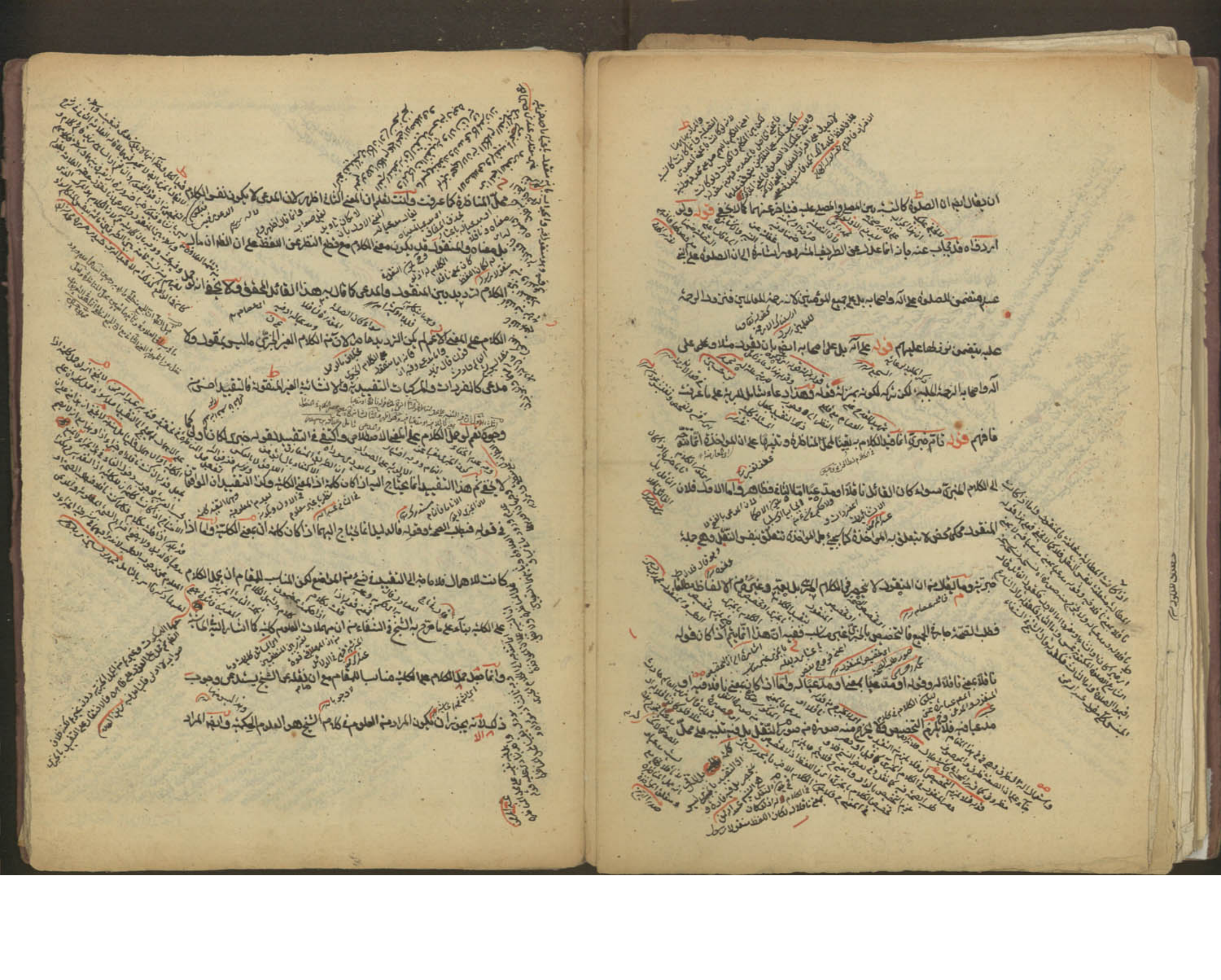
قوله مع بعض النكات اشارة الى التعظيم والشرف بالنظر الى الله سبحانه وتعالى لكمال المسند

ههنا ايضا على نقاوته يحتمل ان يكون اشارة الى خلاصة قوله ان اللائق بحال الحامد ان يلاحظ

المحمود اولا بعنى ان اللائق بحال المصلي ان يلاحظ المصلى عليه اولا فالمسند لكونه مشتملا على النبي صلى الله عليه وسلم

احق بالتقديم وكان يقول خلاصة ذلك ان اللائق بحال العابد ان يلاحظ المعبود اولا ولا

ان الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم عبادة الله فالمسند لاشتماله على الله تعالى احق بالتقديم واثباته يكون

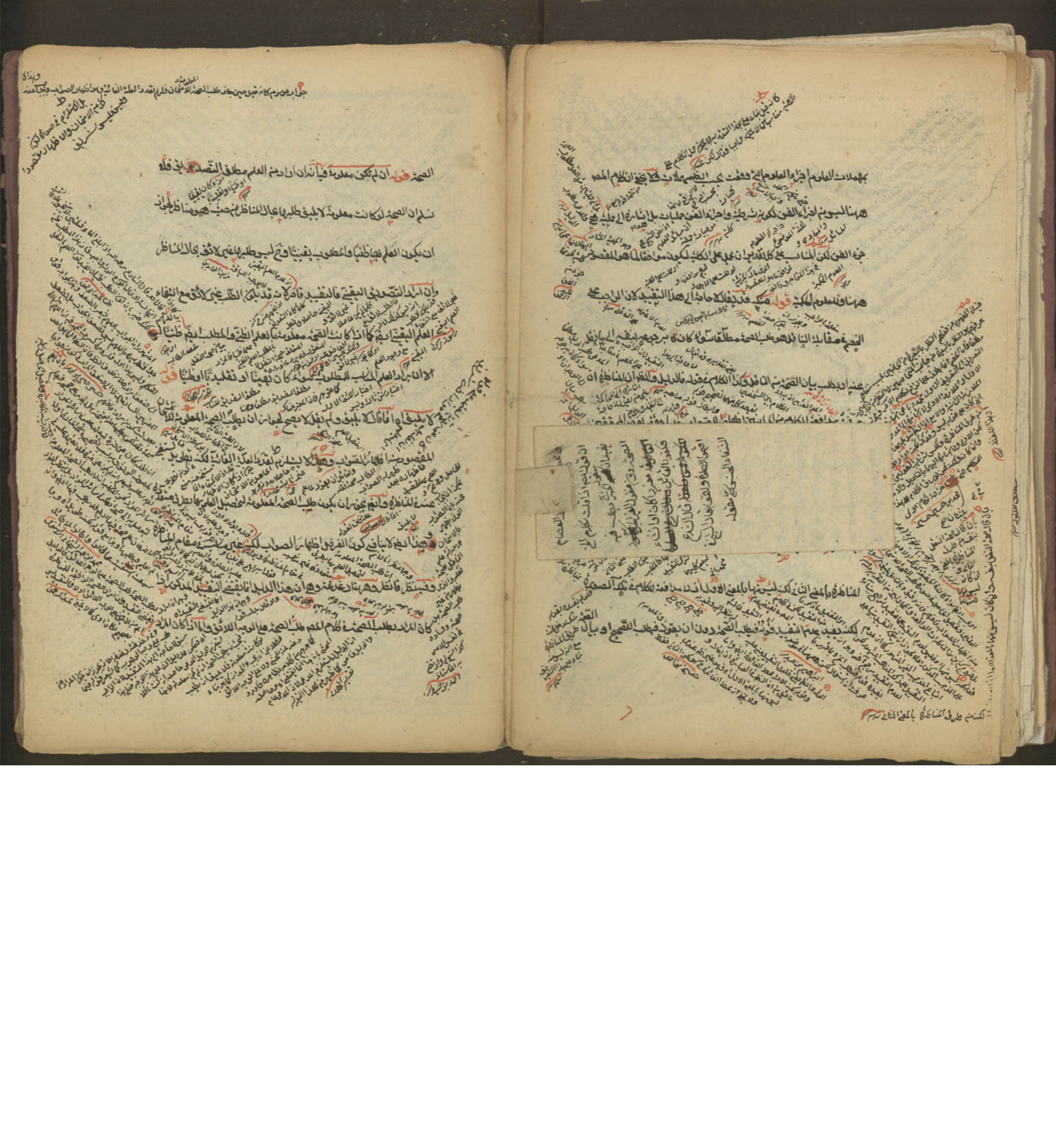




بمهملات العلوم اجزاء العلوم التي وقعت بحث البحث مهملات فلا يخفى ان الكلام المص
ههنا البحث من اجزاء الفن لكونه شرطية واجزاء الفن مطالب بل اشارة الى مطلب هي
جزء الفن لكن المناسب على كل تقدير ان يحمل على الكتاب لكونه موافقا لما هو المقصود
ههنا فالعلوم الحكمية قوله منع فقد يقال لا حاجة الى هذا التقييد لان الواجب على
الخصم مقابلة الثاني فهو طلب الصحة مطلقا سواء كان بمراجعة بنفسه الى ما نقل
عنه او بطلب بيان الصحة من الناقل وكذا الكلام في قوله فالدليل والظاهر ان المناظرة ان
عرفت بمدافعة الكلام من الجانبين اظهارا للصواب على ما حققه بعض المحققين
فالتقييد بالاولى وان عرفت بالنظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين اظهارا
للصواب كما هو المشهور فالتقييد به ليس على ما ينبغي وذلك لان المقصود ههنا
بيان طرق المناظرة ولا يخفى ان طلب الخصم صحة النقل بنفسه وان كان من طرق
المناظرة بالمعنى الثاني لكنه ليس منها بالمعنى الاول اذ لا مدافعة للكلام في نفس الصحة
لكنه يفيد عموم التقييد فيه فطلب الصحة دون ان يحوج فيطلب التصحيح او بيان

لكنه من طرق المناظرة بالمعنى الثاني

الصحة قوله ان لم تكن معلومة فيه انه ان اراد من العلم مطلق التصديق ينبغي فلا
نسلم ان الصحة لو كانت معلومة لا يليق طلبها بحال المناظر من حيث هو مناظر لجواز
ان يكون العلم بها ظنيا والمطلوب يقينيا فح ليس طلبها غير لائق بحال المناظر
وان اراد التصديق اليقيني فالتقييد فاسد لانه قد يليق الطلب مع انتفاء
العلم اليقيني بها كما اذا كانت الصحة معلومة بالعلم الظني والمطلوب ايضا ظنيا
الا ان يراد العلم المناسب للمطلوب سواء كان يقينيا او تقليديا او ظنيا قوله
[illegible] الصواب للشيء على ما ينبغي في مقام المنا
وقد يقال فانظر ههنا دغدغة وهي ان هذا الدليل انما يقتضي التقييد المذكور اذا
كان المراد بطلب الصحة في كلام المص طلب الصحة على الوجه اللائق واما اذا كان المراد



بمهملات العلوم اجزاء العلوم التي وقعت بحث الضم مهملات فلا يخفى ان كلام المص
ههنا اليوم من اجزاء الفن لكونه شرطية واجزاء الفن حلبات مل اشارة الى جلية هي
جزء الفن لكن المناسب على كل التقديرين ان يحمل على الكتب لكونه من افتا لما هو المقصود
ههنا فلعلوم الحكمة قوله منك فذ بقالك حاجة الى هذا التقييد لان الواجب على
الخصم في مقابلة البناء هو طلب الصحة مطلقا سواء كان ما يرجع بنفسه الى يا نقل
عنه او بطلب بيان الصحة من الناقل وكذا الكلام في قوله فالدليل فكلمة ان المناظرة ان

المناظرة بالمعنى الثاني لكنه ليس منها بالمعنى الاول لانه لا مدافعة للكلام في تلك الصحة
لكنه يفيد عدم التقييد قوله فيطلب الصحة دون ان يقول فيطلب التصحيح او بيان

الصحة قوله ان لم تكن معلومة فيه انه ان اراد من العلم مطلق التصديق يبقى فله
نسلم ان الصحة لو كانت معلومة لا يليق طلبها على المناظر من حيث هو مناظر لجواز
ان يكون العلم بها ظنيا والمطلوب يقينيا فح ليس طلبها غير لائق بحال المناظر
وان اراد التصديق اليقيني فالتقييد فاسد لانه قد يكون الطلب غير لائق مع انتفاء
العلم اليقيني ايضا كما اذا كانت الصحة معلومة بالعلم الظني والمطلوب ايضا ظنيا قوله
الا ان يراد العلم المناسب للمطلوب سواء كان يقينيا او تقليديا او ظنيا
لا يليق واما قال لا يليق ولم يقل لا يصح لجواز ان يطلب الصحة المعلومة للامتحان
المقصود منه اظهار الصواب وهذا لا يلزم لغيره العلة الغائية لكنه يطلب لشيء
عند المناظرة فانه يجوز ان يكون طلب الصحة المعلومة لتحصيل العلم بها بطريق مفيد
وهذا ايضا لا ينافي كون الغرض اظهار الصواب لكنه غير معتبر في مقام المناظرة
ويستقل فانظر جهة التقادير غيره وهي ان هذا الدليل انما يقتضي التقييد المذكور اذا
كان المراد بطلب الصحة طلب العلم بطلب الصحة على الوجه اللائق واما اذا كان المراد

بل التقييد يحتمل لانه يفهم منه انه اذا كانت معلومة فلا يطلب ... والمطلب يقتضي ان الطالب ... كان غير لائق لكنه موافق للمناظرة

طلب الصحة الموافق للمناظرة سواء كان على الوجه اللائق او لا فلا يقتضي التقييد

فان قلت لا نسلم ان الصحة لو كانت معلومة للطالب لم يكن طلبها لائقا بالمناظرة

لجواز ان تكون الصحة معلومة له لكن لم يكن له علم بالعلم قلت المراد بكون الصحة معلومة

للطالب كونها معلومة له في اعتقاده سواء كانت معلومة في نفس الامر او لا على ان

طلب الصحة المعلومة في نفس الامر عبث لا يتوقف لانه لم يكن له علم بالعلم لان اللائق ان

يكون الطالب في المناظرة بعد التوجه ولا التفات الى الوجدان في العلم بالعلم بعد التوجه

ولا التفات فطعن الحسود على ما قاله قوله لان غرضه اظهار الصواب فيه

رد على ما في شرح الآداب المسعودي من انه يجوز ان يكون الغرض للمناظر اظهار

الصواب مع شيء آخر فبناء الرد على امتناع تعدد العلة الغائية لانها الباعث

على اقدام الفاعل على الفعل وتعددها باعتبار المقصود هنا ...

العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ضرورة ان كل واحد من العلل الغائية

مع بيان العلل علة مستقلة كانت راجعة للطالب فيرد علينا انا نريد بالباعث

والمعنى الغير المقصود هنا هو ان العلة الغائية تتقدم في التصور وتتأخر في الوجود فتأمل

قوله على صحة المذكورة في المصنفين من الحاشية وقوله وقصد فقد اذ ...

المستقلة الباعثة فلا نسلم ان كل غرض علة غائية بهذا المعنى وان اراد الاعم من ذلك فلا نسلم ان

العلة الغائية بهذا المعنى يستلزم تعدد العلل المستقلة اللهم الا ان يقال ان المبادي

... يكون الشيء غرضا ان يكون مستقلا في الغرضية فلا بد ان يحمل قولهم اظهار الصواب

في تعريف المناظرة على الاستقلال وانه تعدد العلة الغائية انما يستلزم توارد العلل

المستقلة على معلول واحد شخصي اذا لم يكن مدخلية العلة الغائية في المعلول الا من حيث

انه علة غائية وهو ممنوع لجواز ان يكون العلة الغائية شرطا ... فيلزم توارد

العلل المستقلة المتغايرة بالاعتبار على معلول واحد شخصي وهو باطل

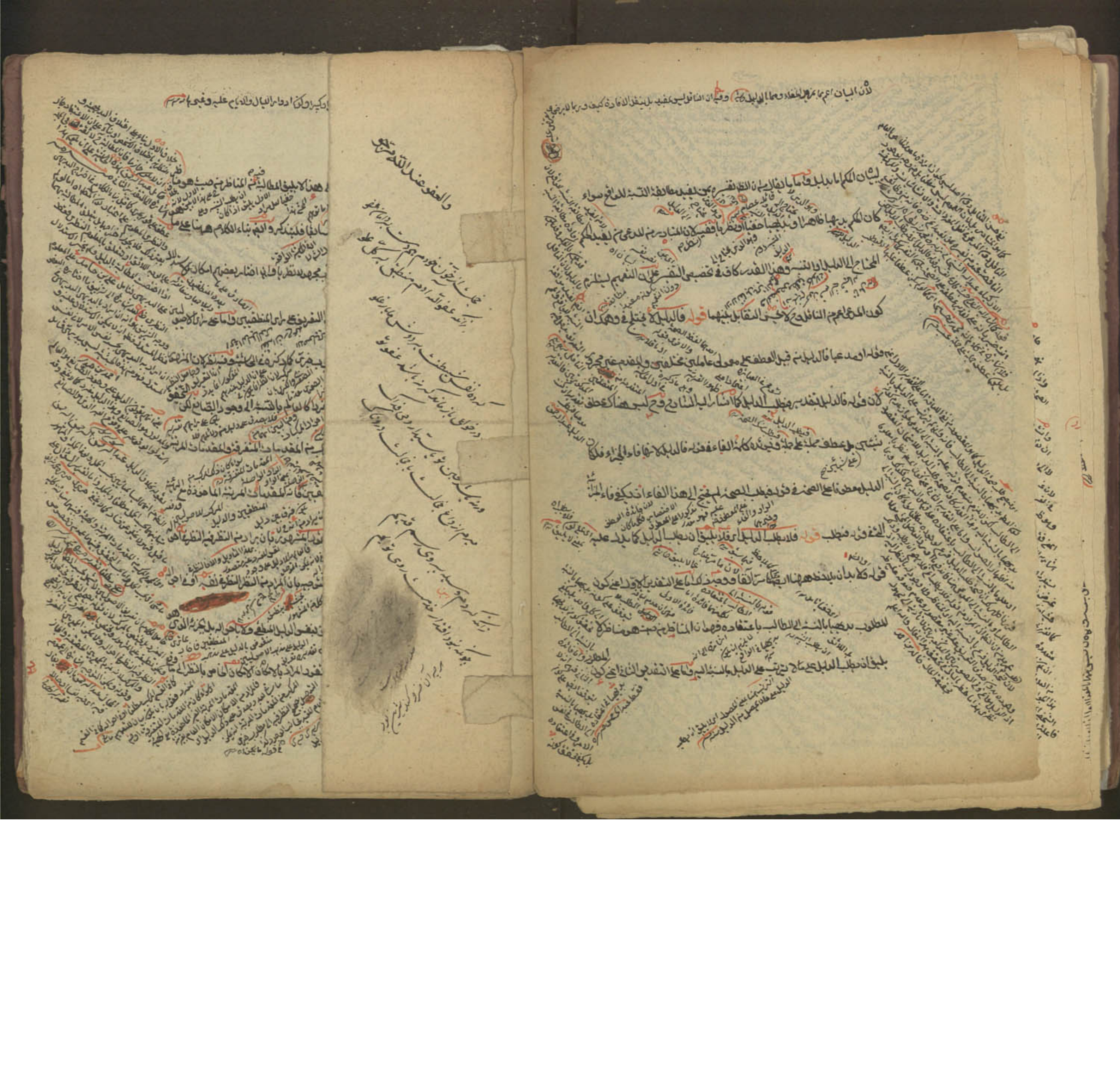
وقال لو رد العلل المستقلة المتغايرة بالذات عليه وهو غير لازم كما انه

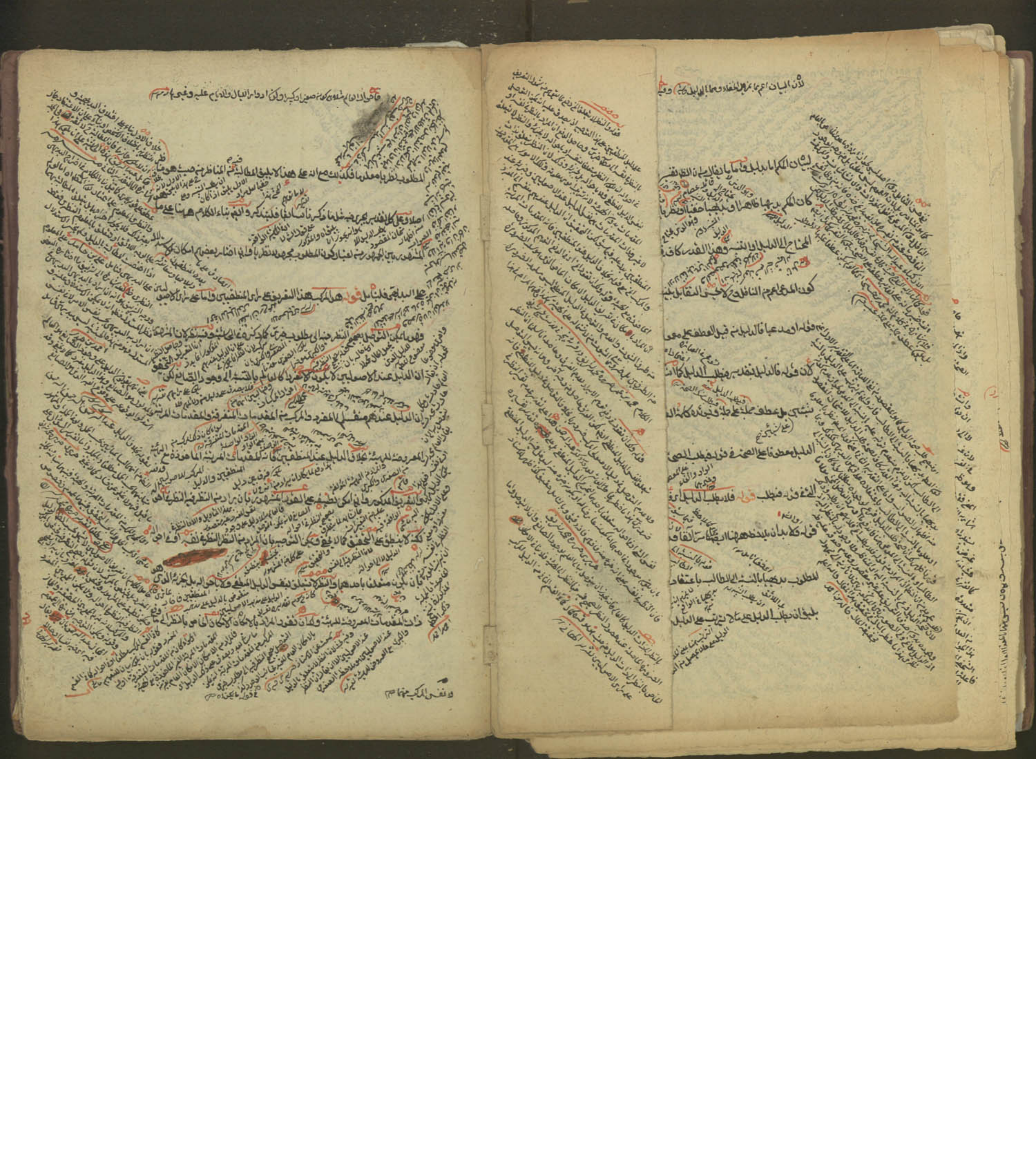
بعض عبارات الحاشية اشارة الى ما ذكرنا فليتدبر قوله او معناه الظاهر ان يقول

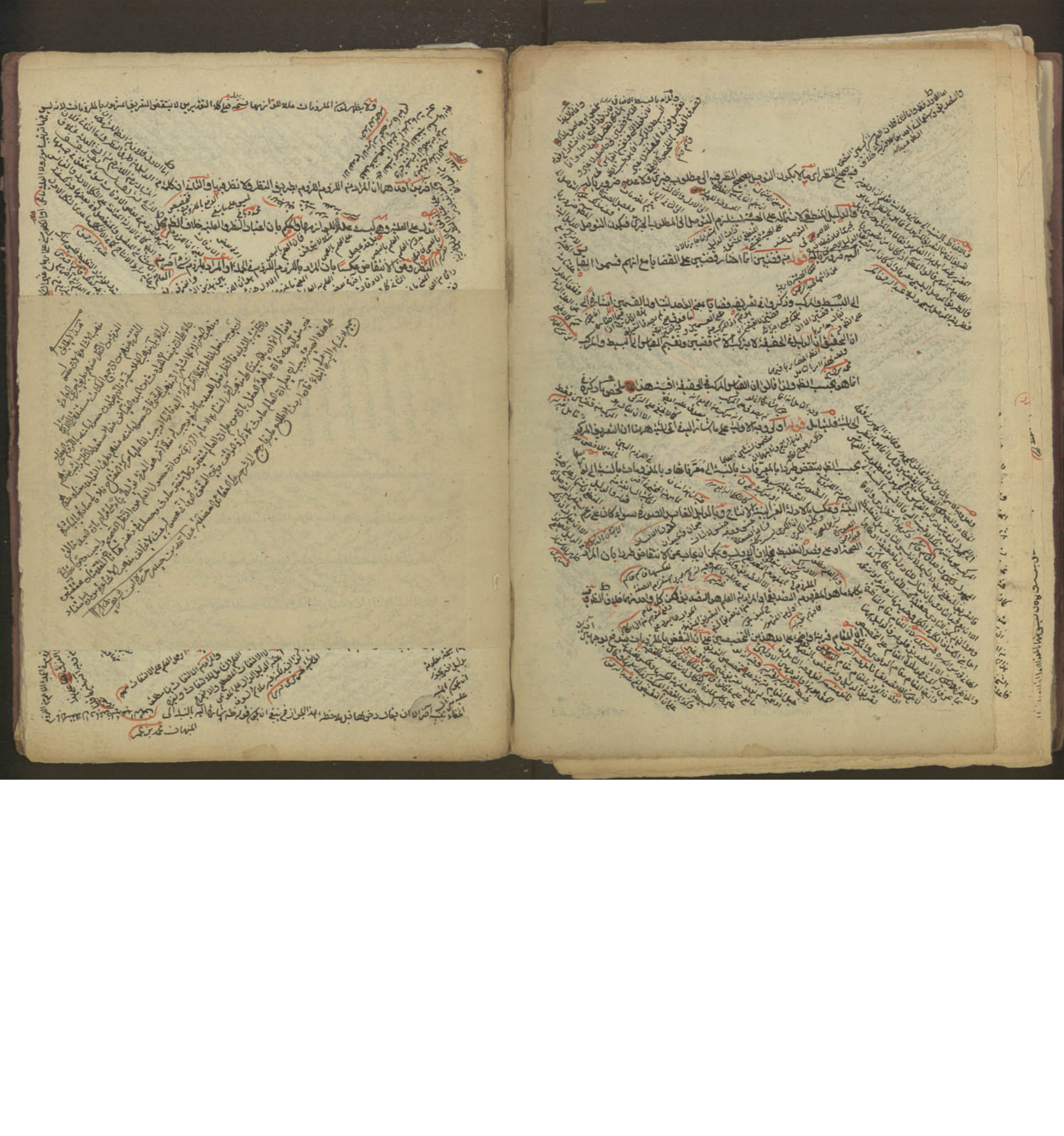
ومعناها بالواو الا انه اختار كلمة او للاشارة الى منع الجمع من مفهوم المتصلتين لكن

وما يتوهم من ان الانفصال بين هاتين المتصلتين حقيقة لا منع الخلو ... ان

تفسير الجدل بتصلب فيه لاثبات الحكم فيه مساعدة والظاهر ان يقول من نصب نفسه









قوله بطلان لكون المقدمات علة للعلم فانهما نسخه فلعل كلا المذهبين لا ينتقض التعريف المشهور بالمقدمات لانه ليس

ضربين احدهما ان المراد من اللزوم اللزوم بطريق النظر فلا نقض بهما والثاني ان كلمة م

تدل على العلية وهي ليست علة للعلم بهما فالحكم بان اعتبار النظر والعلية خلاف الظاهر وكل

النقض وعن الانتقاض عكسا بان المراد باللزوم اللزوم في الجملة او المراد بلزوم شيء آخر

العلم بشيء آخر هو العلم به فقط ومع انضمام امر آخر فح يندفع النقض بالادلة

التعريف المشهور يطرد الصدق على جزء الدليل كالاخص وانت خبير بانه يرد ايضا

على التعريف المشهور ظاهر انه يدخل فيه المقدمات مطلقا وكذا المقدمات التي

المطلوب بطريق الحكم فالمقدمات المتضمنة لقضايا يلزم منها قياسات لا يخرج عنه

الادلة البينة الانتاج اذ لا يستلزم شيء آخر على الاتفاق منها العلم بالنتيجة لجواز ان

يكون النتيجة معلومة بدليل آخر الا ان يجعل العلم بشيء آخر اعم على الاتفاق اليه لكنه خلاف الظاهر

انتفاء سبب آخر الا ان يقال دخولها في بلا خطر بعد الجواز

المنهاف محمد بن عمر

فيه صحيح النظر اي ما يكون التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فلا علم ضروري بالمد

فالدليل المنطقي لاشتماله على الهيئة يستلزم التوصل الى المطلوب الخبري فيكون التوصل

اليه ضروريا قوله ثم فيبين اما اختار فيبنى على القضايا مع انهم قسموا القياس







فيه هذا النقل فهذا المدعى معناه ان دليله تم وكذا

يحتمل ان يراد بالمنع نسبته معناه الحقيقي ومن المجاز

المجاز في النسبة ويجوز ان يكون المراد بالمنع استعمال لفظ المنع وح يكون المجاز

المجاز في الطرف اعني لفظ المنع فيخرج هذا النقل وهذا المدعى مع انه مطلوب البيان

والظاهر كلام الشارح فيما بعد انه حمل عبارة المص على المعنى الاول ويمكن ان المعنى الاول اظهر

وسند ذلك ان منع النقل باعتبار دليله لنبوه عما ينبغي لان اثبات النقل بالضبط وكل

دليله بحسب الظ غالبا على ان انطباق الدليل المذكور على المعنى الاول ظاهر البطلان و

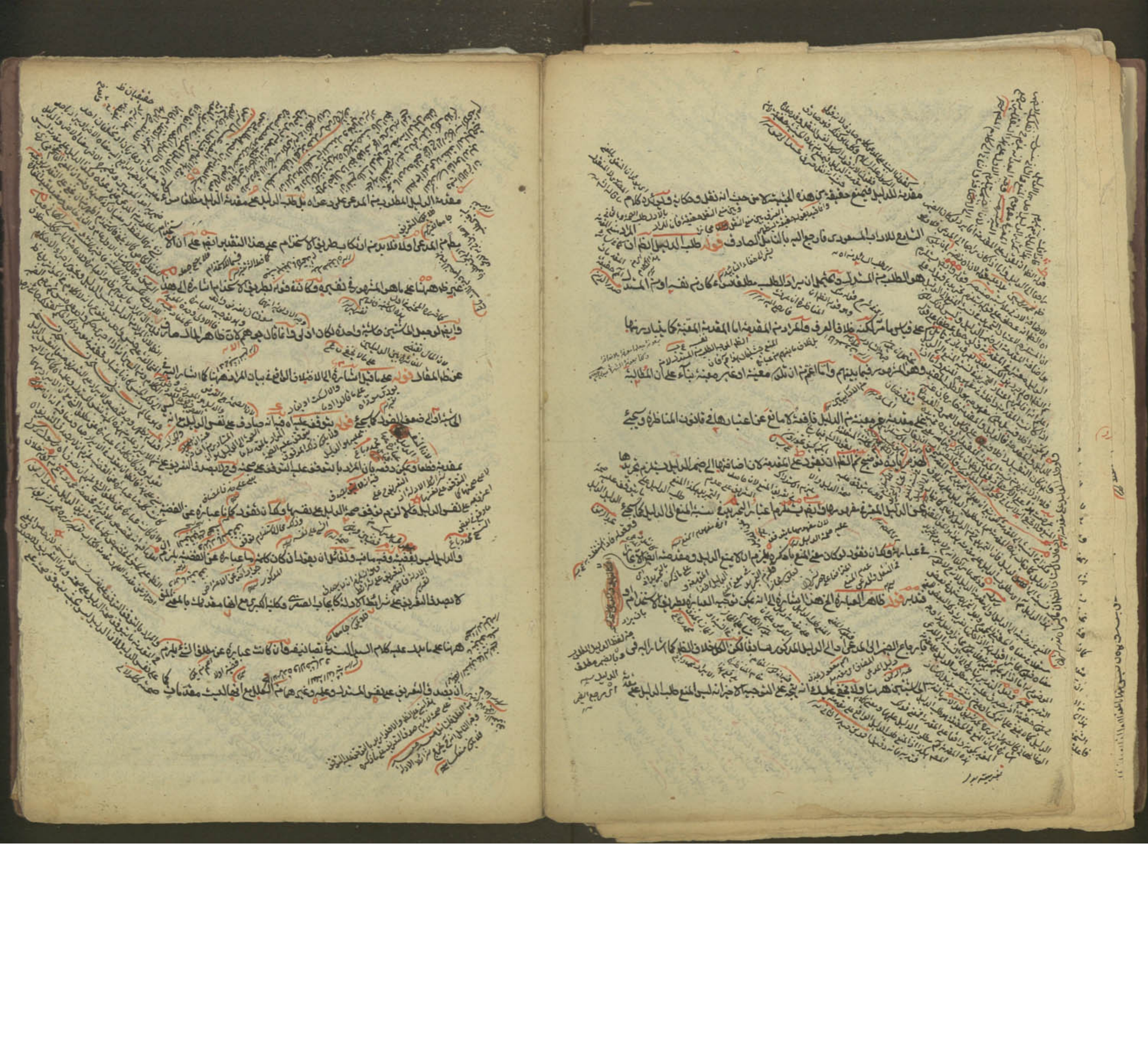
حمل المنع على استعمال لفظ المنع وحمل المجاز اعم من ان يكون في النسبة او الطرف فيهم

الوجهين لكان اولى ثم الظ ان المراد من النقل معناه المصدري لا المنقول لان المنع

لا يتعلق به المواخذة والمنع لا حقيقة ولا مجازا الا باعتبار النقل بالمعنى المصدري

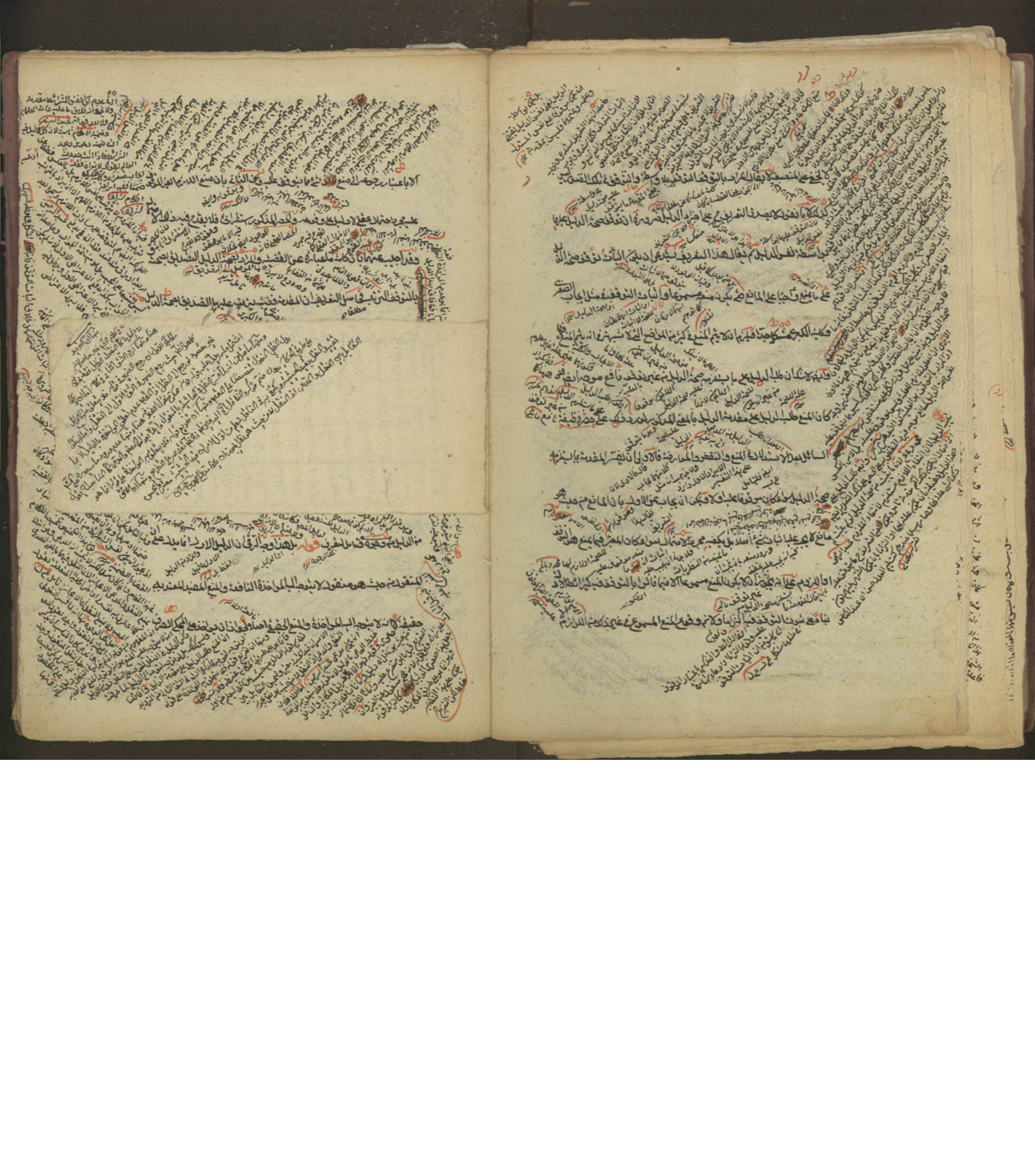
كما حققه السيد المحقق ههنا وبين في كلامه اشارة اليه فعلى هذا حمل النقل بمعنى المنقول

كما اختاره في الشرح لبعض ما ينبغي من الخبث مع تجهيل النقد اذ ايهم لا ينفي النقل فيه



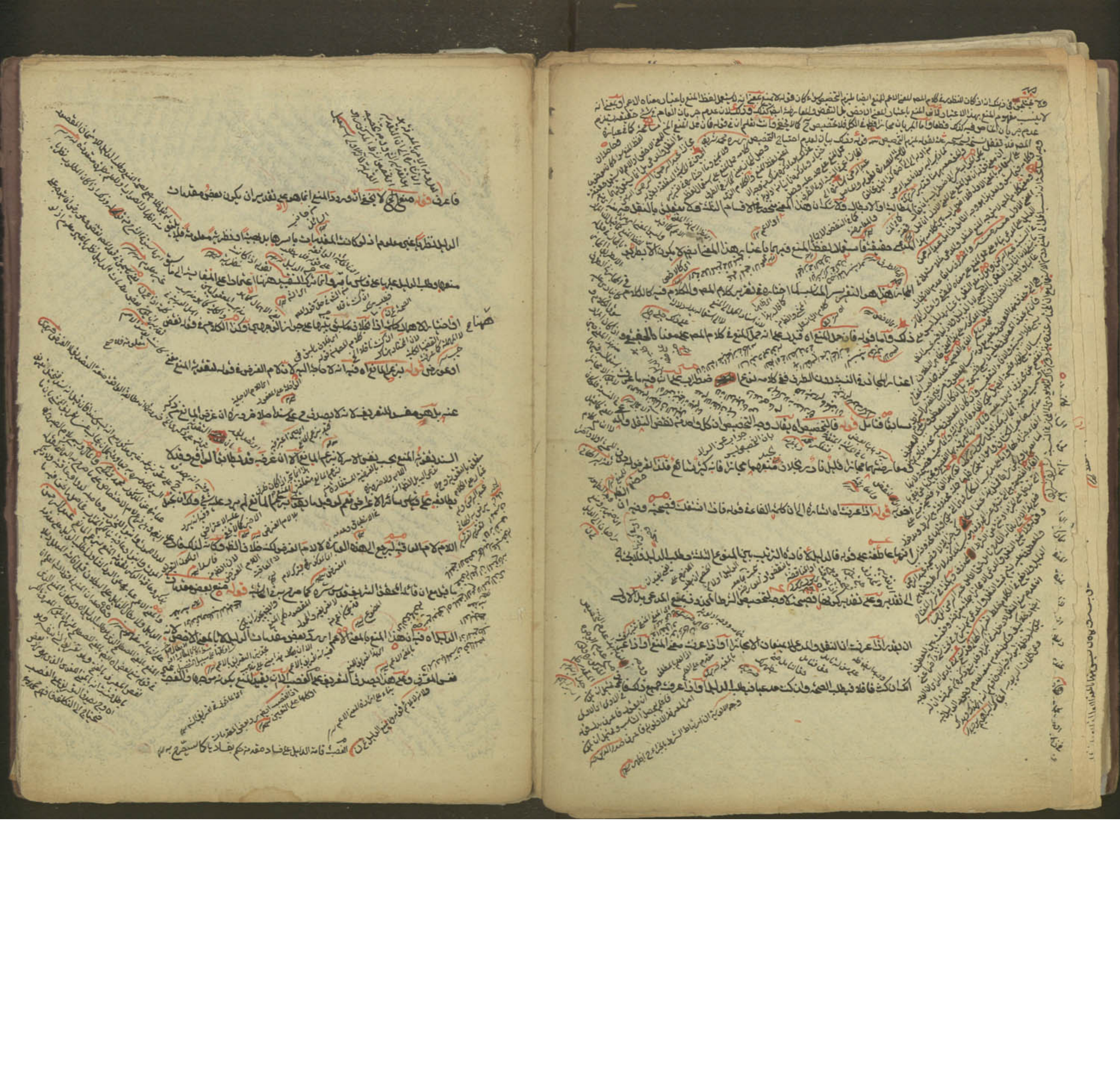
مقدمة للدليل فيمنع حقيقة في هذه الحيثية لا من حيث انه نقل وحكاية فتدبره كلام
الشارح للاداب المسعودي فارجع اليه بالتامل الصادق قوله طلب الدليل الخ ان كان
هو الطلب من المستدل وتحقيقه ان يراد الطلب مطلقا سواء كان من نفسه او من المستدل
على قياس ما ترك لكنه خلاف العرف والمراد من المقدمة اما المقدمة المعينة كما يتبادر منها
وهو المشهور فيما بينهم واما اعم من ان تكون معينة او غير معينة بناء على ان المطالبة
بغير مقدمة غير معينة من الدليل فانه لا مانع عن اعتبارها في قانون المناظرة ويجيء
الجزم بانه توضيح ثم الظاهر انه تقوية على المقدمة لان اضافتها الى ضمير الدليل تشعر بتجريدها
عن الدليل المجرد فهو مناف لما يتبادر من اعتبار التجريد في نسبة المنع الى الدليل كما يجيء
في عبارته وكان نقوله لو كان معنى المنع ما ذكره يلزم ان لا يمنع الدليل ومقدمته الغير الا على
فتدبر قوله ظاهر العبارة الخ هذا اشارة الى انه يمكن توجيه العبارة بطريق الاستخدام او
بارجاع الضمير الى المدعي او الى الدليل المذكور سابقا لكن الكل خلاف الظاهر كما اشار اليه في
الحاشية ههنا ولا يخفى عليك انه يتجه على التوجيه الاخير انه يلزم المنع طلب الدليل على نفسه

مقدمة الدليل المطلوب من المدعي على دعواه بل طلب الدليل على مقدمة الدليل مطلقا سواء
كانت من المدعي او لا فلا بد من ان يكون بطريق الاستخدام على هذا التقدير انه على ان الا
تعبير هذا عما هو المشهور في تعريفه وكانه قوله بطريق الاستخدام اشارة الى هذا
فاية لو جعل الحاشيتين حاشية واحدة لكان اولى دا ما قال جوهرك لان ظاهر الحاشية
عن نظر المقال قوله على ما قيل اشارة الى الاختلاف الواقع في بيان المراد ههنا كما اشار اليه في
الحاشية الى ضعف القول كما يجيء قوله يتوقف عليه فيه انه صادق على نقض الدليل لانه
مقدمة قطعا ويمكن دفعه بان المراد ما يتوقف عليه الشيء في صحته فح لا يصدق التعريف على
نقض الدليل فلا لزم يتوقف صحة الدليل على نقضها وكما ان نقوله كانها عبارة عن القضية
والدليل ليس بقضية وفيه ما فيه وقد قيل انه يصدق ان كان ما عبارة عن القضية يلزم
لا يصدق التعريف على شرائط الادلة كايجاب الصغرى وكلية الكبرى مع انها مقدمات بالمعنى
ههنا مع ما يرد عليه كلام السيد السند في تصانيفه فان كانت عبارة عن مطلق الشيء يلزم
ان يصدق التعريف على نقض المستدل وعلى غيرهما من الجلابيع انها ليست مقدمات كما



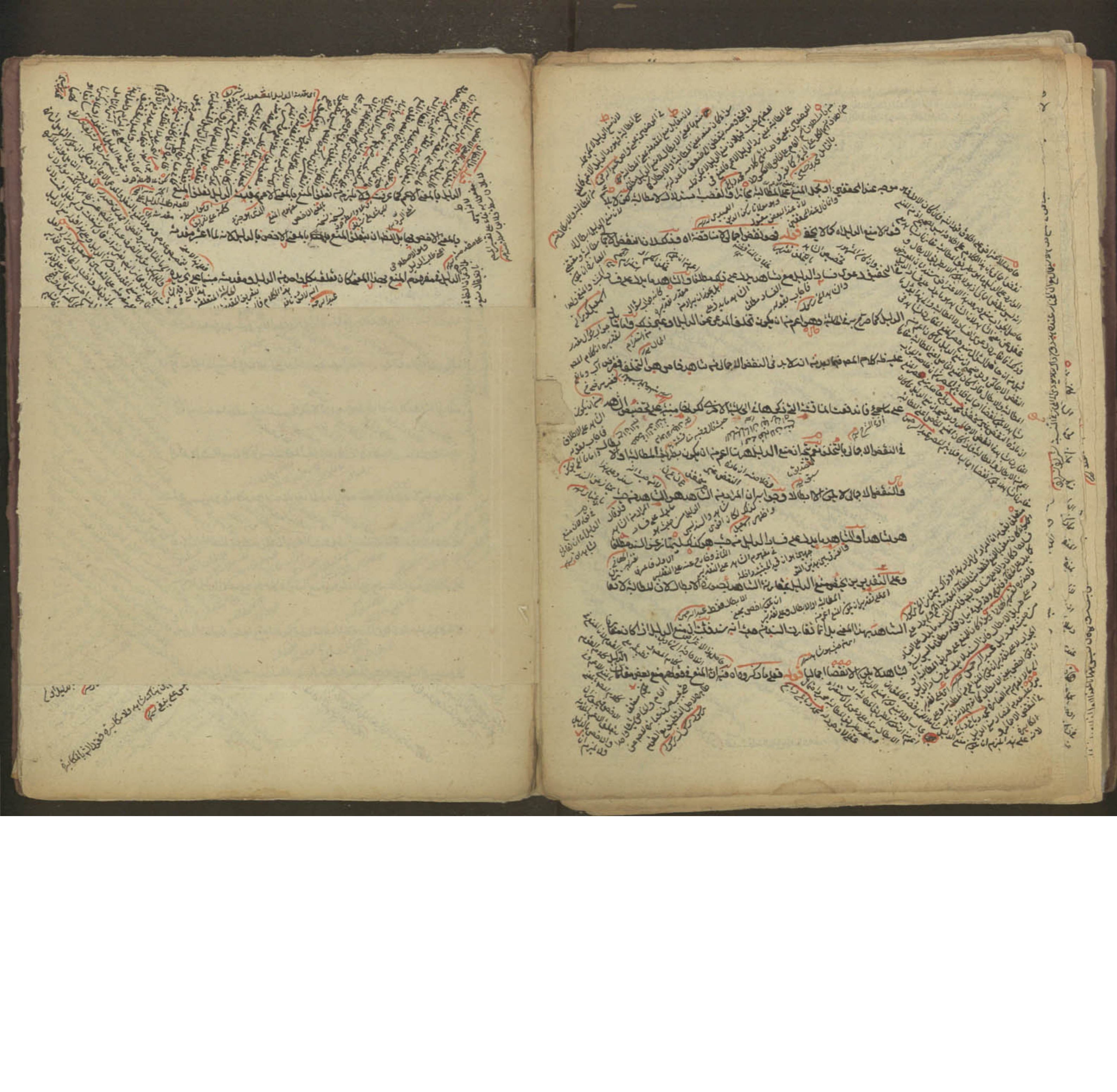






المطابقة او الابطال فلا شك ان هذا المعنى يتحقق في الاقسام الثلث فلا يتعلق بالنقل فيرتبه
المنع حقيقة فاستعمال لفظ المنع فيهما باعتبار هذا المعنى لا يكون الا بطريق
المجاز هذا هو التقرير المناسب لما اختاره في تقرير كلام المص والكلام فيه كالكلام
في ذلك واما قوله فان حمل المنع اه فيرد عليه ان حمل المنع في كلام المص على معناه الحقيقي
اعتبار المجاز في التشديد من الطرف في كلامه نوع [illegible] ضطراب على ان فيه ما لا يخفى
سابقا فتامل قوله فالتخصيص له بفائدة وجه التخصيص ان كل واحد من نقض النقل واخيه
في معارضتهما مجاز قليل نادر بخلاف منعهما مجاز فانه كثير شائع فلذا افرد دون
اخويه قوله اذا عرفت اه اشارة الى ان كلمة الفاء في قوله فان انتفت فتجه وفيه ان
انها عاطفة على قوله فالدليل لافادة الترتيب بين المنوع الثلث وطلب الدليل فلا يتجه
الى التقرير وعلى تقديره يكون فاقتضى لا وجه لتخصيص الشرط المحدود بمنع المدعى بل الاولى
ان يقول اذا عرفت ان النقل والمدعى يتصفان بالاجمال او اذا عرفت معنى المنع او اذا عرفت
انه ان كنت ناقلا فالتزم الصحة وان كنت مدعيا فالدليل او اذا عرفت جميع ذلك فافهم

فاعرف قوله منع الحكم لا يخفى ان مورد المنع انما هو على تقدير ان يكون بعض مقدمات
الدليل نظريا غير معلوم اذ لو كانت المقدمات باسرها بديهية او نظرية معلومة فلا يتوجه
منعها وطلب الدليل عليها على ما تقرر في كتب الفن فهنا اعتماد على المفهوم
ههنا اذ احتمال الاجمال كانه اذا فلا يتم لم يتبع على جملة الوجوه وكذا الكلام في قوله نقض
او عرض قوله بزعم المانع اه فيه انه لا حاجة اليه لان كلام الفرضي في قوله لتقوية المنع
عنه بل هو مقصود المنع فلا نسلم لا يصرح على سند الا مورد ان غرض المانع ذكر
السند لتقوية المنع بحسب زعمه لا ان غرضه فدخل البحث فيه
بطابقة على ما هو سائر الا عراض نعم لو قيد بما يقوى بزعم المانع لم يرد عليه شئ وكان اجود
اللام لا ما في قوله يرجع الى هذه الغاية لا الى ما الغرض لكن ظاهر كلامه لذلك
بادعى ان قائل المحقق الشريف قدس سره كما صرح به في الحاشية قوله منع بعض مقدمات
الدليل اه فيه ان هذا المنع بالمعنى الاعم اي ترك بعض مقدمات الدليل بالمعنى الاخص لانه
في الموقف وغيره صرح في التعريف على الغصب الا انه يقيد المنع بكونه موجها والغصب
فانه الدليل على فساد مقدمة حكم بفسادها كالمستدل به



موجه عند المحققين اذ يجعل المنع على المطالبة مجازا والغصب مستدلا لا مطالبة

فهو لا منع الدليل كما لا يخفى فصل نقض اجمالي لا مناقضة اه فينكل ان النقض الاجمالي

تخصيص دعوى فساد الدليل مع شاهد يدل على نحو مطلقا وان الشاهد ما يدل على فساد

الدليل كما صرح به المطالبة وهو اعم من ان يكون تخلف المدعى عن الدليل او غير ذلك فلما كان

عند ظاهر كلام المصنف ان التعريف المذكور في النقض الاجمالي شاهد خاص هو التخلف

عن ماله فان دفعتنا لما تنتبه اليه اي الى الاخر لكن لما منبه على تخصيص الشاهد

في النقض الاجمالي بالتخلف نوع تحكم لان منع الدليل بهذه اعم ان يكون بطريق المطالبة او لا

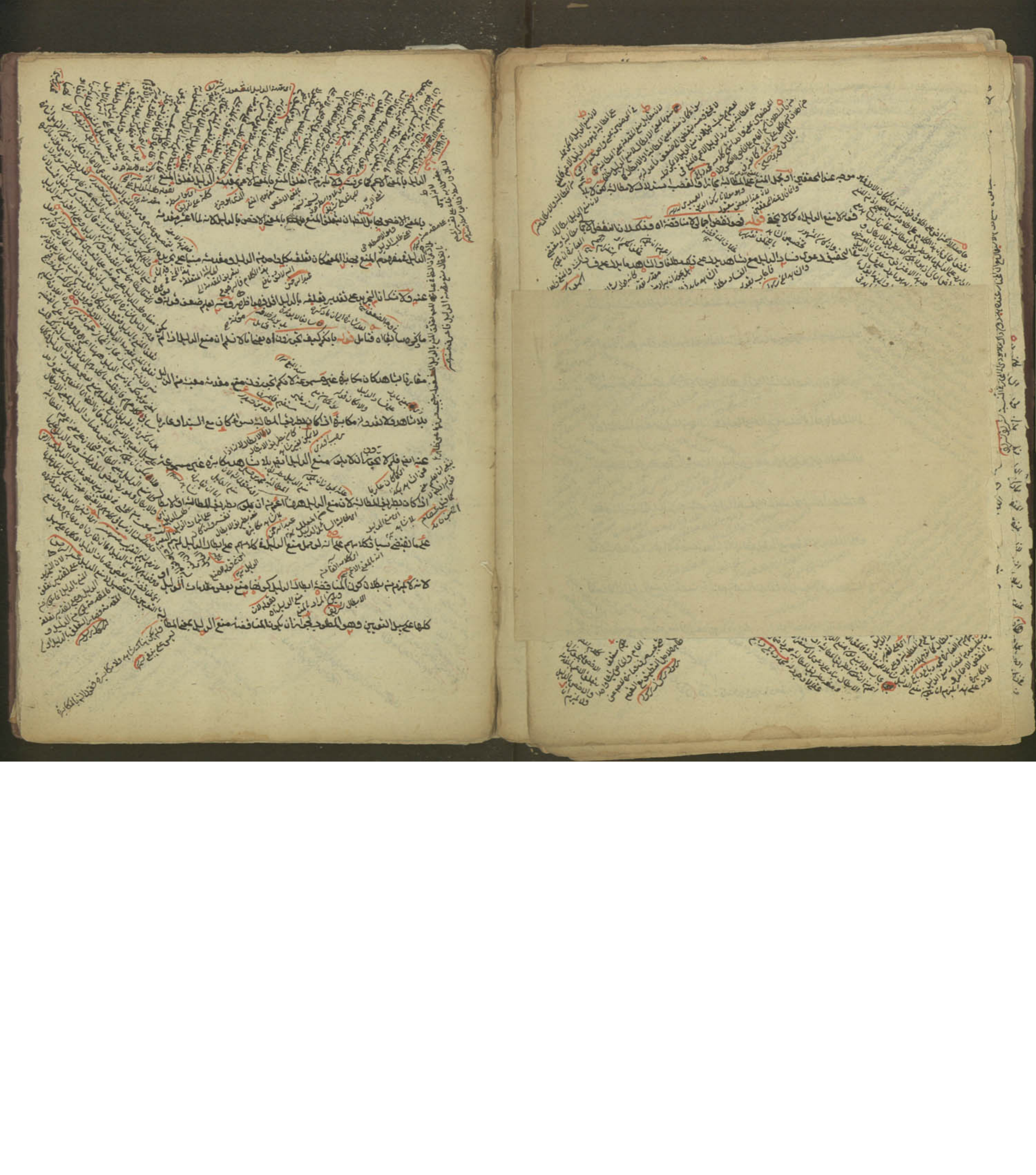
فالنقض الاجمالي لا يجيء الا ابطالا وجوابه ان المراد من الشاهد هو الشاهد هنا حيث

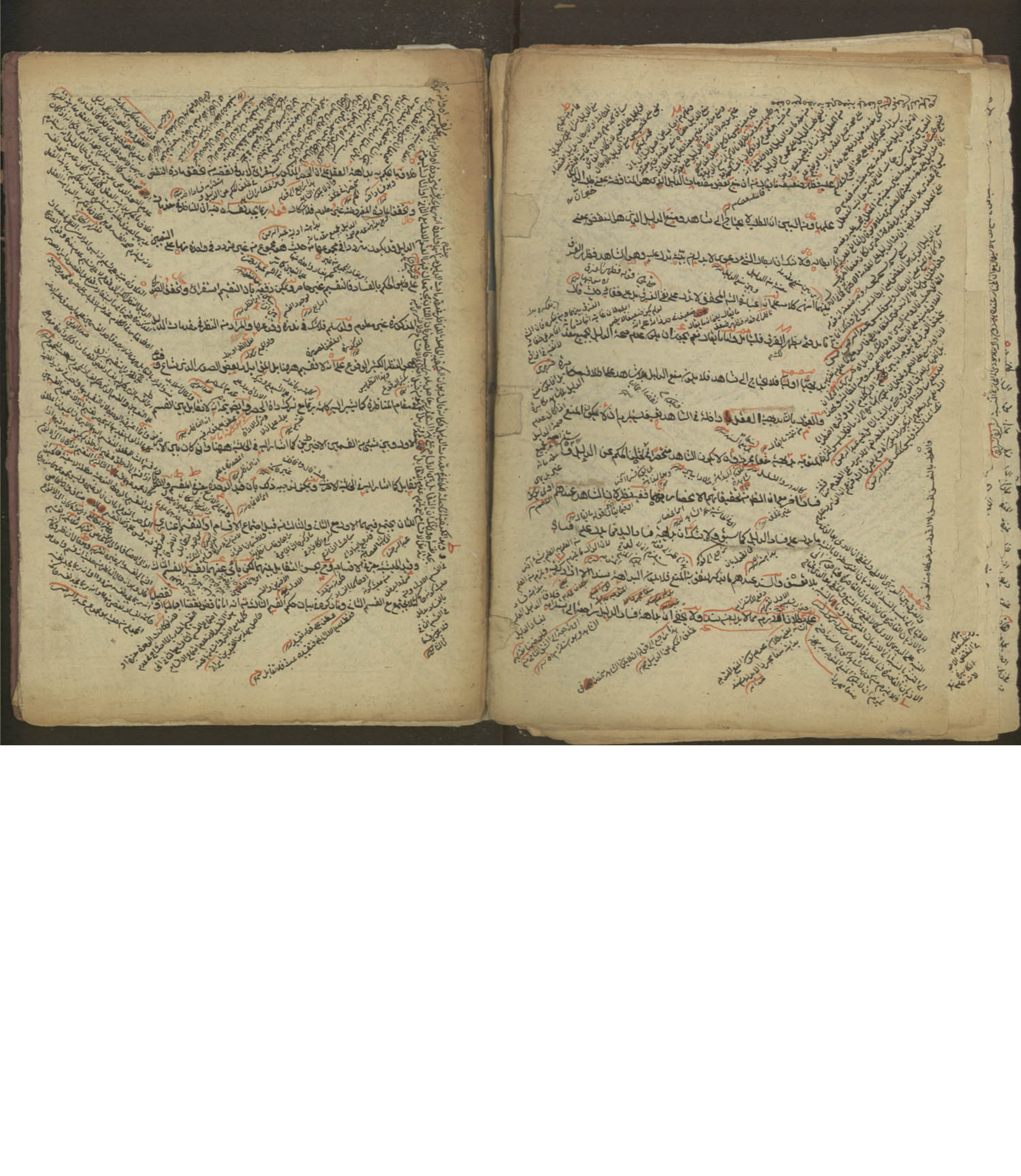
هنا شاهد او الشاهد بما يدل على فساد الدليل من حيث هو الشاهد مطلقا

فعلى التقدير يتحقق منع الدليل بطريقة الشاهد بصورة الابطال لا المطالبة لانه

الشاهد بهذا المعنى بل انما تقارب النسخة حيث انه يتحقق فيه منع الدليل اذا كان النقض

شاهد فلا يجيء الا النقض الاجمالي قوله فيما ذكروه فيه ان المنع فيعلم منه





علي انهما خاصان فلا يصح اعتبارهما معا الا ان يبنى الكلام على انه ... واما ثانيا فلان تقييد القسمين الاولين بقيد فقط انما يستلزم لو كان الصورة
الاولى واسطة بين الاقسام واما الصورة الثانية فينبغي داخلة في القسم الثالث كما لا يخفى على انه لا يصح ... بان القسم الثالث اي النقض ...
في بعض النسخ ... فالصواب ما في بعض النسخ ... بين الاقسام الثلثة الا ان يقال انه ...
من حال ...

على بعض النسخ لان النقض التفصيلي فيه انما هو باعتبار اجتماعه مع القسم الاول واما الثاني

البرهان لا ولى ان يذكر ... انه يحمل الكلام على المنفصلة المانعة الخلو ويعتبر قيد فقط

في القسمين الاولين حتى يكون الصورتان المذكورتان واسطتين بينها فتركنا احالة على

المقايسة ففيه نظر اما اولا فلانه لا انفصال في ظاهر الكلام ولا تقسيم فلا حاجة الى اعتبارها

واما ثانيا فلان ترك بعض الاقسام في التقسيم احالة الى المقايسة مما لا يجوز في المشهور المسلم

ان يقال ان المقصود ان الكلام محمول على المنفصلة المانعة الخلو ومع انه لا انفصال فلا

تقسيم لكن ذكر بعض الصور مع قيد فقط وترك بعضها احالة على المقايسة في التعبير عن

الصور الثلثة بالاقسام ... لا يخفى واما ثانيا فلانه لا حاجة الى اعتبار قيد فقط في

القسم الثاني بل يكفي اعتباره في القسم الاول على ان المتبادر من قيد فقط في القسم الثاني

نسبة للعدد والثالث ... كما ان في القسم الاول يعني نسبة ... في الثالث ... في القسم ...

الثاني النقض الاجمالي مع انه جعل من احكامه ... على عدم اعتبار قيد فقط في الثاني كالثالث

قال العلامة هذا مبني على اتفاق ... الحكم بالفساد ... واختيار الطريق ... وهو

فهو لمطالبة في ما اشار اليه في الحاشية من ان الحكم لا يتجه طلب الدليل عليه ثانيا اذ ذكر

على اعتبار قيد فقط في القسم الثاني من الاقسام المذكورة انفا وقد عرفت ما فيه قوله انكم

لفساده الاولى ان يقال اذ فساد الجزء يستلزم فساد الكل ولكن توجيه العبارة بان المراد

من الجزء ... حيث انه جزء دليلكم الحكم فساد الجزء مع العلم بالجزئية يستلزم الحكم

بفساد الكل كما اشار اليه في الحاشية وقيل لانه لا يستلزم بعد كما لا يخفى وكان قوله ...

الا انه اشار الى هذا قوله فيحمل الظاهر انه الاعتراض على الحكم بطريق النقض ...

فيكون الجواب بان الصورة المذكورة غصب غير مسموع والمقصود كلام المحقق فانه ...

في كل المسائل ... بانه لم يدع ان يكون النقض والمعارضة ... ان يتوجه ...

بطريق المنع ... الاعتراض على الحكم بطريق المنع فيكون الجواب ... لا قطعا ...

بطريق النقض والاستدلال لكن حمل الجواب ... على المعارضة كما هو ظاهر عبارة ...

بطريق النقض الاجمالي ... بطريق المنع ... تقرير الرد ... الا ... بان

عناية لانه ... على التقريرين بان فساد الغصب غير جائز الا عند الضرورة ودون النقض ...

قوله قرر ابطال ... ابطال بعض القسمين دون النقض والمعارضة

بخلاف الصورة المذكورة لانكار ... اعتبارها لا يمكن المنع مع السند الماخوذ من الحكم ...

في المقدمة المعينة ... ان هذا ... فيها انه يحتمل النقض والمعارضة ... دليل

المعلل بحسب التفصيل واما في غير هذه الصورة كما اذا اجتمع المنع مع النقض والمعارضة

فلا يتم التوجيه الا ان يعتبر اطراد ... وما يرد على الحصر المذكور ... الدليل بان

نقض ... سند ... اخر فيا ... هذا الدليل لا يلزم المدعى

الجواب عنه بانه كذلك مناقضة متعلقة بالدعاوى الضمنية في الدليل مردود بان منع

مقدمة من مقدمات الدليل المفيدة ما يتوقف عليه الصحة وكون تلك الدعاوى مما يتوقف

على الصحة ... الاخر كما اشار اليه في الحاشية وفيه نظر لان الظاهر ان الاعتراض ...

اسند لكن في الجواب مع ما ذكره في رد الجواب كلام على السند بطريق المنع ... الا ...

لعدم الاعتراض ... الجواب ... لكن يكون ... على ان ...

... الاخر ... الجواب على ان الاعتراض ... الا ... مناقضة ...

... الاستلزام ما يتوقف عليه صحة الدليل قطعا

الاستلزام ما يتوقف على صحة الدليل قطعا ولم يحصل ... الا ... رجحان الى الدعوى في الى

اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لا استلزام المعترض في الدليل استلزام السبب للسبب كما هو ...

في الحركة السبب ... لا يكون سببا وانه يمكن الجواب بان كل واحد منها منع ...

لم يعترض ... لا يدخل ... صحة الدليل وان كانت مغايرة له فهي خارجة عن المقسم كالاول

نجوز على انه تلك الدعاوى لو لم يكن مما يتوقف عليه صحة الدليل لكان الدخل فيها خارجا عن

المقسم فلو كانت مما يتوقف عليه صحة لكان الدخل فيها مناقضة فلكان ... تحمل الجواب على

ذكره على هذا التوجيه ... لا يتجه ما ذكره في الرد واصلا قوله سابقا ... المشهور ...

السند المنع انما يعتبر ... المفيد الى المعنى المشهور ... بين القضايا

فكذا العموم والخصوص كما اشار اليه في الحاشية ... يقال ان المساواة ... وسائر ...

النسبتين السند والمنع تعتبر بالقياس الى حقيقة المقدمة الممنوعة بناء المنع عليه

كما يمنع نقيض المقدمة الممنوعة ... ان الظاهر ان السند قبل التصريحات ...

المقدمة الممنوعة في ... فاعتبار النسب بينها ... على ما ينبغي الا ان ...

... الى ابطال السند ...

فلا يفيد المنع المبني عليه اذ المنع لابد ان يتعلق بما اعتبره الخصم من حيث انه اعتبره والا لم يكن مضرا له فلا بد في الابطال فان اثبات المقدمة الممنوعة لا
يجب ان يكون مبنيا على اعتبار الخصم بل يجوز ان يثبته على مساواة السند في نفس الامر كما لا يخفى

المقدمة الى القضية على ما لا يخفى قوله فحينئذ يدفع بالابطال الخ هذا مبني على ما اشتهر فيما بينهم من

ان منع السند ليس بموجه اصلا وابطاله موجه اذا كان مساويا لا عندهم كالشارح المحقق الخ

فقد نقل عن بعض الفضلاء انه ينبغي ان يكون منع السند المساوي ايضا موجها اذا اقام المعلل

دليلا على المقدمة الممنوعة لان السند المساوي يكون حينئذ معارضا لذلك الحكم فيصح بالمنع او الابطال

من حيث انه معارض كما ان ابطال السند المساوي موجه من حيث انه مساو للمنع وبعد

دليل دال على ثبوت المقدمة الممنوعة لا من حيث انه سند وفيه نظر لان السند المساوي

اعتبره السائل من حيث انه مقو للمنع ولم يكن مساويا له او معارضا للدليل الذي ذكره

المعلل فانه لا يتوجه على ما اعتبره واعتبار المعلل له لغو لا طائل تحته الا اذا مست الحاجة

اليه ولا شك ان في ابطال السند المساوي لا ثبات المقدمة الممنوعة لم يحتج الى اعتباره فكيف يتجه

اثباتها الذي يجب على المعلل بخلاف ما اذا اقام المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة فانه لا حاجة الى

اعتبار كون السند معارضا لذلك الدليل بل هو في قصد الكلام ثم اذا اعتبر السائل

مساواة السند وجعل ذلك السند مبنيا معارضا لذلك الدليل وبقي على المعلل

ويقصد بالمنع او الابطال كما هو حكم المعارضة قوله بحسب المنع ابطال المنع الحقيقي اي مطلقا

مطلقا كما يجب عليه نفي ابطال الدليل او التنبيه فحصر الكلام على السند فيهما وكذا المنع الخ

في منع المنع وفيه بانه فلا يجد ما ذكره في الحاشية هنا على ما لا يخفى قوله التي يجب على المعلل

اثباتها عند منع المانع او يغني ان اثبات المقدمة الممنوعة واجب على المعلل في ابطال المنع حتى

تعليلا لا مطلقا لجواز ان يصير المعلل ملزما للمانع فيتكلم او يشتغل في ذلك التعليل الى

تعليل اخر او يجيب عن اعتراض فيه الاعتراض وما في هذا الفصل الداخل في السند بانه لا يصح

للسند لانه لتقوية المنع والدخل بينهما بنفي حدة انه غير متفق وكذا الدخل فيهما لحكم

السند كما ذكر في كتب بعض المحققين فاصل بين المنع والمصادرة وبيان ما ذكره مع دفعها

لتوهم صحته فظهر انما اشار اليه في الحاشية من ان كلا الطرفين المشهورة عند ارباب

المناظرة تقتضي انه لكل واحد منهما هذه الاجابات الواقعة في كتب بعض المحققين

ترك الواجب محل نظر فانظر قوله مشتركا بالكلية يمكن توجيه الترك بان

المتوكل بين عن الشيء نفي ان حكمه مع ما ذكره بادنى تامل قوله وانت خبير بهذا

اعتراض على ظاهر قول القوم ان الكلام على السند بحسب النفي بالدليل او التنبيه انما يفيد

اذا كان السند مساويا يجب ان يلزم من انتفائه انتفاء المنع اذ يجب لزوم من نفسه دفع المنع اذا كان

اشارة الى ما ذكره من دليل الى الكلام على السند المساوي على سبيل النفي مفيد فهو

ثم لان المساوي اعم من اللزوم وان كان نفي السند المساوي يلزم انه لا يكون دفع

المنع على اطلاقه مفيد لعدم انفكاك اللزوم قوله وهو ما يجاب عنه باعتبار كل واحد من

الشقين اما الاول فبان يقال هذا الدليل مبني على ما هو المحقق من ان الدوام لا ينفك

عن اللزوم على ان مجرد الدوام يكفي في اثبات المرام اذ لنا ان نقول دفع احد المتساويين

لا ينفك عن دفع الاخر فدفع السند المساوي يدل على دفع المنع قطعا ويكون مفيدا

فيثبت المدعى بادنى تغيير للدليل واما ما يقال من انه يكون تغيير الدليل بان ندفع

الاشكال بان يقال المعنى ان دفع احد المتساويين بشرط كونهما متساويين يستلزم دفع

المساوي الاخر ففيه انه على تقدير تمامه انما يدل على ان دفع السند المساوي للمنع

بشرط كونه مساويا له مفيد لا مطلقا ان دفع السند المساوي للمنع مفيد مطلقا

فلا يلزم ان دفع السند المساوي مطلقا مفيد عندهم وبه يندفع ما وقع في كلام الفاضل

الناصح لاداب المسعودية من ان ابطال السند انما يفيد اذا كان لازما للمنع

يجاب عنه بان السند المساوي في عرفهم ما يكون بينه وبين المنع تلازم في تحقق فيصدق

الدليل على المدعى بلا خفاء كما اشار اليه في الحاشية لكن يرد عليه انه يلزم على هذا ان يكون

السند الذي لا ينفك هو عن المنع ولا المنع عنه بلا لزوم بينهما وانحصار في اقسام السند

في المساوي والاعم والاخص مع انهم حصروه فيها كما اشار اليه في الحاشية الاخرى وقرانه

ان ارادوا حصر السند المطلق في الاقسام المذكورة فهو فقط المنع ظاهر ان يكون السند

مباينا للمنع في الواقع وان ارادوا حصر السند الصحيح فيها فالسند الاعم خارج عنه فلا

يكون عدم الاقسام فالاولى ان نفسر السند الصحيح بما يجتمع الاعم من المبين على ان

استقرائي وتحقق الواسطة بين الاقسام المذكورة غير معلوم ولعل انه هنا

اعم لان الاعم والاخص ان اعتبر التزاحم فيهما من احد الجانبين فقط على ما يقتضيه اعتباره

في المساوي فالسند الذي لا يكون بينه وبين المنع لزوم اصلا لكن لا ينفك احدهما عن الاخر

وسط بين الاقسام المذكورة فان انقاعه على ما هو المشهور في تفسيرها فالسند الذي يكون

بينه وبين المنع لزوم من احد الجانبين فقط لكن لا ينفك شيء منهما عن الاخر واسطة و

لا يخفى ان كلا من الوسط الاولى والثاني ليس معتبر بخلاف العام الذي اعم كو الندم

المساوي معتبرا على ما عرفت فلا يصح حصر دفع السند في المساوي كالمنع المذكور قوله فان

قيل السند على ما نقلتموه اه الظاهر انه معارضة لقوله لا يدفع السند الا اذا كان مساويا

للدليل المطوي ويجوز ان يكون نقضا اجماليا للدليل المذكور لبيان ان دفع السند المساوي

معتبر ويجوز ان يكون منعا للدليل المذكور بناء على منع كون دليلا على حصر دفع السند

في المساوي وهذا هو الملائم للجواب المذكور كما لا يخفى وعلى كل تقدير يكون دفعه بان

المراد بحصر دفع السند في المساوي حصر دفع السند الصحيح فيه والسند الاعم غير صحيح اه

فالمراد الحصر الاضافي بناء على عدم الالتفات الى السند الاعم وهذا يندفع ما يمكن ان يورد

على الحصر المذكور من انه يجوز ان يكون السند اخص مع ثبوت نقيض المقدمة الممنوعة ف

وخصوصا من وجه ولا شك ان دفع ذلك السند لا يدل على ثبوت المقدمة اتم كونه بين

السند المساوي لنقيض المقدمة الممنوعة ولا شيء مطلقا قوله على تقدير جوازه اه الظاهر انه

راجع الى السند الاعم وتبادر الى الشيء جوازه كون السند اعم بناء على ضعف التعبير المذكور

على ما اشار اليه فيما سبق لكن هذا المنع ضعيف جدا لان السند قد فرض الاعم

المعهود بما كان المنع مبنيا عليه ولا يخفى ان هذا المنع انما يرد للكلام على انه لا يدفع

الاعتراض عن القائل بالتعبير السابق وهو السند قد يكون بحيث

اصلا اذ قرر الاعتراض بطريق المنع قوله لكان مجامعا اه هذا الكلام مبني على ما سبق

من تحقيقه ان النسبة المعتبرة بين السند والمنع انما هي بالقياس الى نقيض المقدمة الممنوعة في

الحقيقة كما اشار اليه في الحاشية ههنا فقد كان النسبة المعتبرة في السند كان ثابت بالقياس

الى خفاء المقدمة لا انهم انما يكون السند الاعم مجامعا للمقدمة الممنوعة ضرورة ان تحقق معنى العموم

على هذا انما يقتضي كونه مجامعا لوضوح المقدمة وهو لا يستلزم صدق المقدمة الممنوعة كلا اعلا

الحق نعم على تقدير كون السند مجامعا لوضوح المقدمة الممنوعة ابتنى الجواب على كونه مجامعا

لنقضها الا ان الطالب على هذا التقدير انما يطالب الدليل لانه يطلب وضوح مقدمته فلا
يثبت دعواه قوله فانت ابطاله تقرير بالملازمة فذكر ان الاولى ان يقول فان ارتفاع
ابطاله لا يمكن لانه لم يلزم ارتفاع النقيضين وهذا لمن يثبت كلى ابطال الشيء اقامة
دليل على بطلانه وهو لا يستلزم البطلان في الواقع لجواز ان يكون الدليل فاسدا وابطاله ثم
السند الاعم لا يستلزم ارتفاع النقيضين فلو سلم فالبحث في المناظرة عن
الايجاب من حيث انها نافعة او مضرة لا من حيث انها ممكنة او ممتنعة كما لا يخفى على
يجوز ان يكون قوله على تقدير جوازه اشارة الى منع الامكان بان يكون الجزء
الى دفع السند الاعم وانه يجوز ان يكون فيه ان سلم في الحاشية لانه اشارة الى هذا
واما ما قيل في دفع ذلك من انه لا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز ان يكون السند اعم مطلقا
نقيض المقدمة اعم واعم من وجه من عينها فلا يثبت ايضا لانه على هذا لا يكون الا ابطالا محضا
ايضا كما ذكره في الحاشية الاتية والمنافاة المذكورة انما يثبت على تقدير الابطال المحض قوله
ففيه ما فيه اشارة الى ما ذكره في الحاشية من انه كان سلم على تقدير كون السند اعم مطلقا من النقيض

من نقيض المقدمة اعم من وجه من عينها فهو غير مسلم على تقدير كونه اعم مطلقا
نقيض المقدمة اعم من وجه من عينها فانه لا يدفع هذا البحث بالنقض بالسند الذي هو اخص
من نقيض المقدمة اعم من وجه ومساو لخفائها او اعم مطلقا من خفائها على المبحث اليه
الاشارة فهو غير حاسم لمادة الاشكال ولست تعلم ان قوله ان سلم يدل على ان ما
اورده منع للجواب المذكور ردا لكونه على تقدير حجية تقرير الجواب يدل على ان الجواب
ايضا منع فيلزم مقابلة المنع بالمنع وقد يقال من انما ذكره انما يتجه اذا فرض السند الاعم
المنع بما كان اعم من نقيض المقدمة اعم ولما اذا فرض بما كان اعم من خفائها فلا لان الاعم
من خفائها الاثبات عام وضوحها من غير سبيل الخفاء وهو لا يقبل التعدد حتى
يكون السند اعم منه من وجه فلا بد ان يكون الاعم مطلقا من خفاء المقدمة اعم مطلقا من
وضوحها ايضا فينظر فيه لان كون وضوح المقدمة من غير سبيل الخفاء مما لا يقبل
التعدد ممنوع والسند فيه لا يحتاج الى سبيل الخفاء على ان لفظ الوضوح لكونه من غير سبيل الخفاء
غير ظاهر قوله وههنا سؤال وهو انه قد يناقض هذا السؤال فانه اذا حمل التخلف على تخلف الحكم

يسمى الدليل كما هو المتبادر ولما اذا حمل على ما هو اعم من تخلف الحكم عن الدليل وتخلف
اللازم عن الملزوم فلا صحة له لانه اذا استلزم الدليل فساد الكل لا يرتفع خفاء عن
فقطعا ضرورة ان ذلك انتفاء اللازم غير متخلف في الواقع قوله ولا يخفى عليك انه على تقدير
حمل التخلف على تخلف الحكم عن الدليل فابين التخلف المذكور اذا اريد به الحكم الذي هو
كما هو المتبادر فلما اذا اريد بالحكم اللازم للدليل سواء كان حكم الدعوى او غيره من اللوازم
فلا يرد ايضا قوله اما تخلف الحكم المذكور له هنا يتعلق بالقول لا بالمقول اي نحو
منشأ هذا القول احد الامرين المذكورين سواء احتيج الى بيانه او لا لئلا يرد
انه يجوز ان يكون عدم صحة الدليل بحيث لا يثبت الا بالاحتياج الى بيانه اصلا لانه بديهي
صحة الدليل بقوله يستلزم خلاف الحكم ببرهان العقل على انه مجرد الاحتمال العقلي
غير قادح في التقريبات ويلفظ به مما اخر التنبيهات كما يعرف الاشارة اليه بقوله
قوله وايضا المعارضة ظاهرة الى اخره لكن المتبادر من المعارضة في العرف ان يكون متعلقها الدليل
الذي اقامه المعلل على مدعاه الاخرى الخ انه يوصف الدليلان بالتعارض دون المدلولين على

على ان المراد بالمعارضة ههنا هو المقابلة على سبيل الممانعة على ما فرضها به
لكن المراد المحقق كما هو المشهور من انه الدليل على خلاف ما اقام الخصم الدليل عليه اذ لا يرتبط
بها قوله دليل الخلاف ولا شك ان المقابلة على سبيل الممانعة بدليل الخلاف متعلقه بالدليل
لا بالمدلول نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور في تفسير المعارضة وجعل قوله عن منشأ الخ
دفع ما يرد على سبيل المجاز صح تعلقه بالمدلول ايضا كما لا يخفى قوله ونقيضه هذا مبني
على ان المعتبر في المعارضة ان يكون دليل المعارض دالا على نقيض ما يدل عليه دليل المعلل
كما يستفاد من كلام السيد السند قدس سره في هذا المقام ويرد عليه كما اشار اليه في
الحاشية انه يلزم ان لا يكون الدليل الدال على اخص من نقيض ما يدل عليه دليل المعلل او
ما يساويه معارضا للدليل المعلل كالدليل الدال على حدوث العالم من المتكلمين بالنسبة
الى الدليل الدال على قدمه من الحكماء فيبطل حصر كلام السائل في مقابلة دليل المعلل
المنع والنقض والمعارضة ويمكن ان يجاب عنه بان الدليل الدال على اخص من نقيض
مدعى المعلل او مساويه دال على نقيضه قطعا ضرورة استلزام الاخص للاعم وكذلك

المنافي للاثر فيجوز ان يوجد تلك الدليل معارضا لدليل المعلل بحيث انه بلا

على نقيض مدلوله لا مع قطع النظر عن هيئة الخصوصية بل بهيئة المقابلة على سبيل المانعة

ثم لا مع الا باعتبار الناقض بالهيئة مع قطع النظر عنها المسمى بالنقض فمدعي المعلل والمعترض

فهذا الكلام الفاتح في النوع الثالث على ما لا يخفى واعلم ان الفاضل الشارح للاداب

المسعودي في خلاف المشهور في تعريف المعارضة بطلق المنافي في توسع العبارة المشهورة

في تعريف المعارضة من ان دليلكم وان دل على ما ادعيتم لكن عندنا ما ينفيه فهو في الحاشية

هذا كلامه ليس على ما ينبغي قوله عند التحقيق اه المراد اتحاد الدليلين مادة وصورة الخ

لا من جميع الوجوه كما هو المتبادر ولا يتصور التعارض بينهما كما اشار اليه في الحاشية

بل باعتبار خصوص الصورة ونفي المادة وهي المركبة لا في نفسه الافرادية والجزء

المنكر يجب نقلها وابانا كما في الاقيسة البرهانية بكن ابطال وعلى هذا الفحص الكلام

في الاستقراء والتمثيل فتامل جدا قوله كما في المغالطات العامة الورود وهي التي يمكن

ان يستدل بها على جميع الاشياء حتى النقيضين مثل ان يقال الشيء الذي لو وجوده وعدمه

وعدمه مستلزم لحقيقة المطلوب اما ان يكون موجودا او معدوما واياما كان يلزم ثبوت

المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم او يقال الشيء الذي يكون عدمه لازما

وجوده مستلزما للمطلوب اما ان يكون موجودا او معدوما لا جائز ان يكون معدوما

ولا يلزم المحال فيكون موجودا فيلزم ثبوت المطلوب الى غير ذلك فحلهما ان

يختار كونه معدوما ويمنع الملازمة مستندا بانها انما تلزم اذا كان عدمه ذلك الشيء

بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو محل الجواز بل

لو كان عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معا او بانتفاء تلك الصفة فقط كذا في الشرح

القسطاسي قوله وهذا كان الخ اشارة الى ان الفاء في قوله فيختص ... في

قوله لا للتفريع على مقتضى ما قبله وهو ان السائل مستدل في النقض والمعارضة وفيه

ان الظاهر انها عاطفة على قوله نقض لافادة الترتيب بين منع المعلل وبين النقض و

المعارضة من السائل على قياس ما عرفت في قوله فاذا اشتغل به فلا حاجة الى تقدير

اصلا وانت تعلم ان ضرورة المعلل ما انما تصور في النقض والمعارضة انما يتجه اذا

مورچگانرا چو بود اتفاق شیر ژیان را بدرانند پوست
رشته چون یکتا بود از زور زالی بگسلد چون بهم پیوسته شد اسفندیارش نگسلد

لم يكن صحتها ظاهرة عنده فالكلام اما محمول على الاهمال او على التقييد في التقدير

على قياس ما سبق قوله فاعرف معنى ... اه اما عقلا فلما اشار اليه في الحاشية من ان الدليل

الثاني للمعلل يجوز ان يكون اقوى من دليل المعارض بجهة من الوجوه فلو سلم فيجوز ان

يكون مجموع الدليلين اقوى من دليل واحد وعلى التقديرين كما لا يخفى

المعارضة على المعارضة مطلقا على ما ينبغي لجواز كونها مفيدة في الجملة فهذا النقل

كافية في المنع في كلام المص على المعنى الاعم واما نقلا فلما اشار اليه في الحاشية الاكثر

ثم ان المعارضة على المعارضة واقعة في كلام المحققين فتكون جائزة عندهم قوله لو وافق

الوضع الطبعي اه المتبادر من الطبع في هذه العبارة بحسب العرف التقدم بالطبع ومن البحث

ان التفصيلي متقدما بالطبع على المناقضة فليس المراد بالطبع ههنا الترتيب الذي

يقتضيه طبع البحث بناء على ان الدليل موصل ... الى المطلوب ومقدماته

موصلات بعيدة اليه والدليل الموصل القريب في نظر اهل المناظرة الى ما

هو المقصود ... ما يدعيه الخصم وفيه نظرا ... فلانا لا نسلم ان طبع البحث

الدخل في الدعوى ... في الدليل كما لا يخفى

الملزوم بناء على استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ...

البحث يقتضي تقديم النقض على المناقضة بل الظاهر انه يقتضي تقديم المناقضة لما تقرر عندهم

في المناظرة من ان المعلل دائما متمسك بالنقل حقيقة والسائل ههنا الاعتراض

ذلك فلان المنع اسلم واما ثانيا فلان ذلك لان الخصم ... طبع البحث وانما نقض نفيه

النقض لكن تقديم ... المناقضة وهي مقدمة الدليل على تعلق النقض على مجموع الدليل

بالطبع فيقتضي تقديم المناقضة على قياس ما تقرر في تقديم مباحث الموصل الى التصور

على مباحث الموصل الى التصديق في كتب المنطق فلكل وجهة هو موليها واما ثالثا فلان

يجوز ان يكون عدد الحصر ما هو الاصل لنكتة وهي بيان حكم النقض والمعارضة على

الوجه المناسب وكان اشارة في الحاشية الى جميع هذه الوجوه فتوجه قوله بحث في التنبيهات

ايضا اه وفيه انه يجوز ان يكون جوابه انهما على سبيل المجاز دون الحقيقة ويؤيده ان

الدليل معتبر في تعريفهما وحملهما على ما يعم التنبيه مجازا غير مناسب لمقام التعريف ولو كان

فالمنع التنبيهات جاز ان يكون تبعا ونقد لا تدفع هذا الوجه كما لا يخفى على من

تتبع مواضع جريانها فيها في كلامهم فكانه لهذه النكتة لم يتعرض لها قوله الظاهر انه

صيغة لتقوية او النظم المتعلق المتعلق اللفظي كتعلق الظرف بالفعل وفيه الاولى

السابقة لا يصلح ان يتعلق به هذا الظرف بل هو خبر مبتدأ محذوف اي هذا بان تقول

كما لا يخفى فيكون اقرب المتعلق الى البيان الارتباط والمراد بالارتباط ما هو صحة الاحالة

الى هذا ارتباط بين مبحث الخطاب فيما عبر عنه بصيغة الخطاب كقوله اذا قلت ونهجت

الغيبة فيما عبر عنه بصيغة الغيبة كقوله منع بقران قوله بان تقول ينبغي ان يكون على صيغة

الخطاب وقوله فيمنع بجواز المجاز فيهما ايضا على صيغة المجهول للغائب لكونه لا يلائم قوله

في آخر التمثيل فيمنع بانه يقال ويحتمل ان يكون المراد من الارتباط ارتباط الجواب من مبحث

انه تمثيل الخ قوله فصل شروع في بيان وجه الارتباط فتدبر قوله فيمنع جميع ما يكون

او فيه انه لم يذكر بعض مقصوده كقوله وكل يمنع النقل والمدعى الا بانه اللهم الا ان يقال

المراد بالمقاصد السابقة في الفصول المذكورة في مقاصد الفن او المراد من الجميع

الجميع الكلي والاكثر في حكم الكل كما اشار اليه في الحاشية لكن التوجيه الاول غير ملائم لعادة [illegible]

اذ من المقاصد السابقة ما لم يذكر فيه هنا كدليل المهمة وطلب الدليل والمنع المجرد

بان ثبوت الشرع لا يتوقف على ثبوت الكلام كما لا يخفى على المناسب الصادق في كلام المحقق [illegible] سندا على المنع وعنه من المتكلمين في اثبات

الكلام بالشرع والدليل فانا نتوقف ثبوت الشرع [illegible]

قوله انه سند المنع الى ذاته حاصله ان الكلام سند اليه تعالى حقيقة في الشرع وكل ما سند اليه

تعالى حقيقة في الشرع فهو صفة ازلية له فالكلام صفة ازلية له وقد يقال ان يقول قد

صرح المحقق التفتازاني في التلويح بان ثبوت الشرع موقوف على عدة امور منها ثبوت

الكلام فاثباته بالشرع يلزم دورا قطعا ويمكن ان يجاب عنه بان ثبوت الشرع انما يتوقف

على ثبوت الكلام اللفظي دون الكلام النفسي وهو المراد ههنا وبان الشرع الذي يتوقف

ثبوته على ثبوت الكلام هو الكتاب واما السنة فلا يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام بل

يكفي فيها اثبات الصانع العليم القدير واثبات النبوة بما سوى الكتاب من المعجزات نحوه

[illegible] قوله وكلم الله موسى تكليما لانه يدل ظاهره على انه استدلال بالكتاب فافهم قوله

على تقدير تمامه [illegible] اشارة الى منع اسناد الكلام حقيقة اليه تعالى في الشرع بل ان المسند اليه

بدلي في قوله وكلم الله موسى تكليما هو التكليم لا الكلام على ما اشار اليه في الحاشية وفيه ان الظاهر ان

يقول لا التكلم بالكلام وكون الكلام في قوله سند الكلام اه اذ المدعى هو التكلم بالكلام

فالاولى ان يفسر المسند بالتكلم بالكلام لان الكلام ههنا مبني على عدم الفرق بين اسناد الكلام

انفاقا كما اشار اليه في الحاشية على ان استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ممنوعة عند

الكرامية كما ستعرفه قوله فيدفع بالاصل تقريره اه يحتمل ان يكون المقصود دفع المنع بان

المقدمة الممنوعة ثابتة في الواقع لكثرة ادلة على المقدمة ويحتمل ان يكون المقصود دفع السند

المذكور [illegible] على فرض ثبوته فانه للتمثيل [illegible] وذلك لان منع المذكور مستندا [illegible]

آخر كالاشتراك [illegible] النقل الشرعي قوله اه الحقيقة اصل والمجاز فرع هذا الاصل يعني بجواز [illegible]

الراجح عند عدم المانع والفرع ما يقابله واما الاصل في كلام المصنف فيجوز ان يكون بمعنى [illegible]

ويجوز ان يكون بمعنى القاعدة ويعني ان الحقيقة اصل لا يعدل عنه بلا صارف فما لم يظهر وجه

لكن المانع اظهر وقوله فلا يحتاج الى دليل ارادة الحقيقة ظاهر في [illegible]

ثم لكونها لا يتفرع على اصالة الحقيقة وفرعية المجاز توجيه انه يراد [illegible]

الدليل غير الاصالة وفي لا فائدة يعتد بها لقوله اما الدليل اه فلذلك قال السيد السند

وفي التغيير ان [illegible] كما اشار اليه في الحاشية ولا يخفى ان حقيقة التقرير المذكور استدلال

باصالة الحقيقة وفرعية المجاز مع انتفاء الصارف عن الحقيقة الى المجاز ظاهر وهذا

[illegible] عدم الحاجة لكن الثاني [illegible] قوله اسند الكلام حقيقة [illegible]

الدليل [illegible] لا يفيد الا الظن بالمدعى كما اشار اليه في الحاشية الاولى مع ان [illegible] من المطالب

اليقينية على انه افادته الظن ايضا نظرا على ما عرفت انفا قوله فيوجد الدليل الدال

عند الفتح على ان الكلام صفة ازلية له تعالى فقد يقال النقض الاجمالي قد يكون باجراء الدليل بعينه في مادة

التخلف وقد يكون باجراء دليل يدل على خلاصته فيها وليس معنى جريان الدليل بعينه في مادة

التخلف ان لا يتفاوت الدليلان في الموضعين اصلا ضرورة ان تعدد المدعى يستلزم

تعدد الدليل بل معناها ان لا يتفاوت الدليلان الا باعتبار المحكوم عليه كما في الاقيسة

الاقترانية ولا يتفاوتان الا باعتبار الجزء المكرر بعينه اما نفيا او اثباتا كما في الاقيسة الاستثنائية

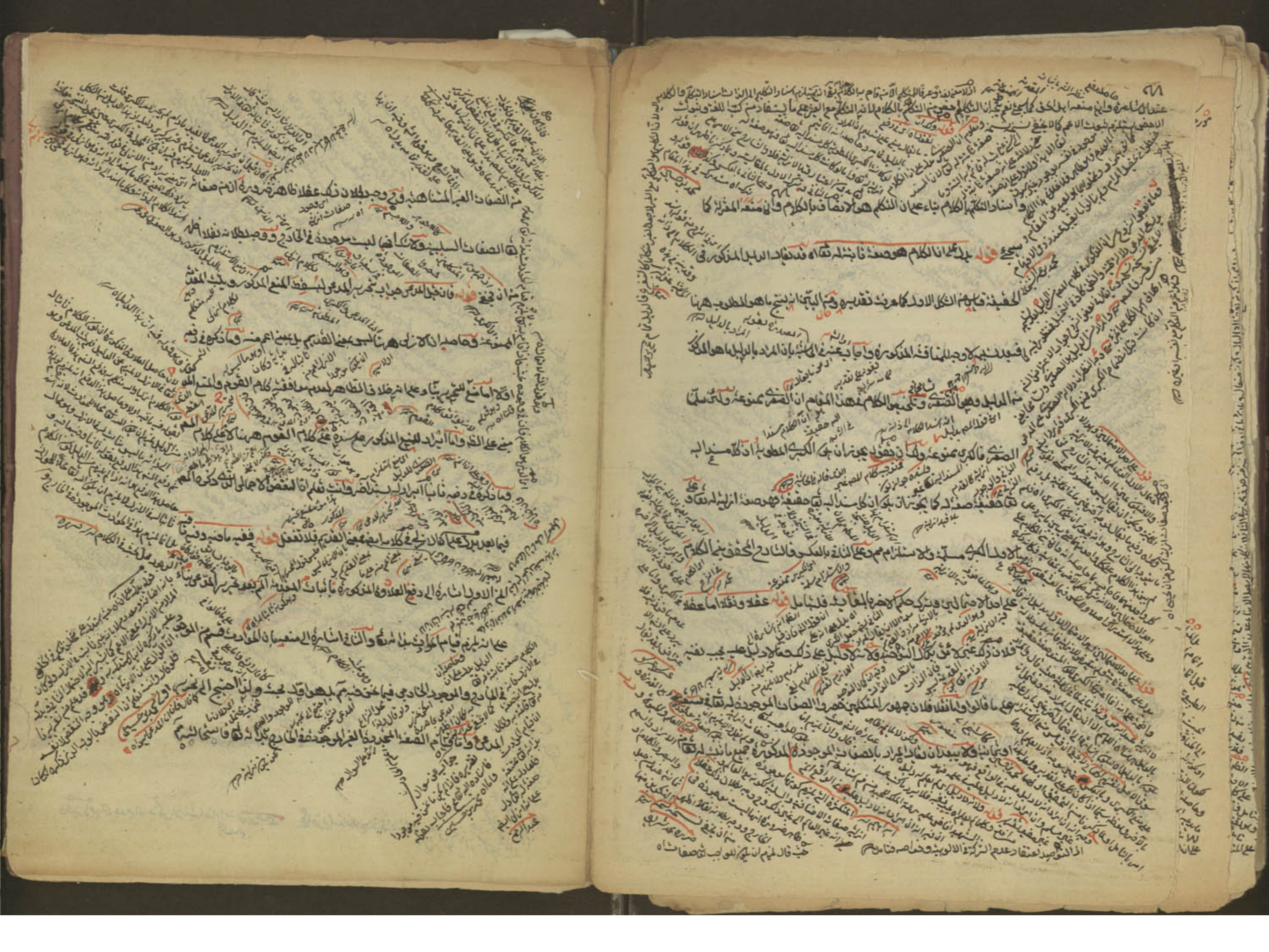
فعلى هذا القياس الكلام في الاستقراء والتمثيل ولا تنكر ان ما نحن فيه من هذا القبيل

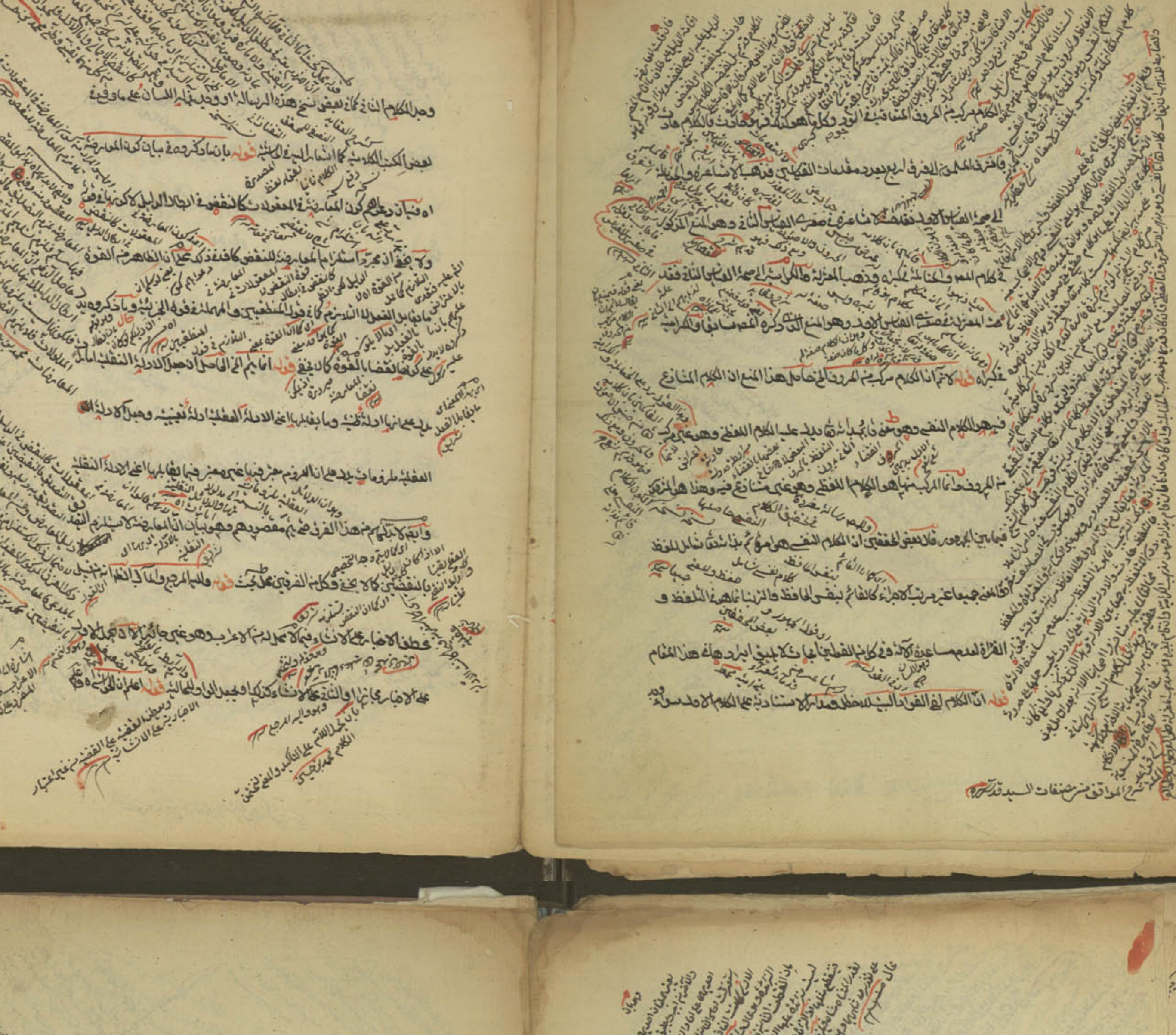
وتبين هذا التحقيق كما اشار اليه في الحاشية من ان النقض لكونه من القسم الذي يجري فيه

نفس الدليل وخلاصته في مادة التخلف على ما لا يخفى قوله وهو ان الكلام مركب من الحروف

الحادثة اه تفصيل الكلام في هذا المقام انه ههنا قياسين متعارضين احدهما ان

الكلام صفة له تعالى وكل ما هو كذلك [illegible] وصفة له تعالى قديم فالكلام قديم وثانيهما ان





اني ما نقلت عنه في حواشي هذا الشرح لما كانت مضبوطة معتمداً عند الزمرة

الاشارة المهملة مواضعها ليعتمد عليها المحصلون ويميزها عن غيرها الطالبون

ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي دل على وجوده استحالة الدور وامتناع تناهي الامور الآخذة ترتبه

السابقة عما عرف به بطلان التسلسل المبرهن ببرهان التطبيق والتسوية عنه هدانا

طريق السواء الطريق والسلام على آله واصحابه زمرة التحقيق وبعد فنقول علم الوضع احوال

باحث عن احوال اللفظ من حيث الوضع موضوعه اللفظ من حيث الوضع وغايته معرفة الوضع

فالوضع لغة جعل الشيء في حيز وعرفا تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليه بنفسه او بالقرينة

الا بقيد حيثية وانه لكونه نسبة بينهما لا بد من تصورهما فيه اما من الخفيا او

باسم عام منهما فالموضوع ان كان لفظا واحدا مشخصا بخصوصه كان الوضع خاصا موضوع له

خاصا ادعائي اذ الوضع عام والموضوع له خاصا فالوضع شخصي وان كان الفاظا متعددة

الملحوظة باسم عام فنوعي والموضوع له ان كان امرا خاصا فهذه ملحوظا بخصوصه فالوضع خاص و

خاص الموضوع له كذلك وان كان احدا ملحوظة باسم عام صادق عليها جزئيات كانه ضمير

المتكلم والمخاطب واسم الاشارة كلية وكالنكرة واعرف بلام الجنس والموصولات بلام العهد فالوضع عام الموضوع له

خاص وان كان امرا عاما ملحوظا بعمومه فالوضع عام الموضوع له كذلك واما الوضع الخاص للاعم بلاحظة الاخص فلم يوجد

الخاص الموضوع له كذلك وضعا لخصب العلم بخصوصه مثل زيد

الموضوع بالوضع العام الموضوع له هو الخاص

ان ترى بالاشارة الحسية وتنظر الى خصوصيات عشرة فانها هذا اللفظ موضوع

تضمنها المجازات بعض الوجوه لفظ موضوع لمعنى والمعاني المجازية بعض الوجوه معنى بل المعنى الحقيقي

ذهب المتقدمون والعلامة التفتازاني الى ان المفرد المبهم والحرف والمشتق والمراد باللام

من قبيل الموضوع بالوضع العام لموضوع له كذلك وجعل الة الملاحظة موضوعا له

(وهو استخدام)

استعمالها في الخصوصيات وزعم المتأخرون كالفاضل عضد الملة والدين والسيد

الشريف قدس سرهما انها مجازات لا حقائق لها وخلو الوضع عن الفائدة و

اعتبار الوضع النوعي في جميع ما اعتبر فيها انما هو لقلة المؤنة وكثرة الموضوعات

فيجوز فيها الحقيقة والمجاز [illegible]

الثاني من قبيل الوضع العام لموضوع له كذلك فانه المركب المشتق هو لفظ فيه

موضوع لمعنى كلي بحيث العقل صرفه على كثيرين كالانسان [illegible]

افكلية كلية واستدعت الكتاب [illegible]

معانى خطب الكتاب راجيا لتوفيق من العليم الوهاب انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته فتعين في باطن علمه مجالي ذاته وصفاته ثم انعكست آثار تلك المجالي من الظاهر الى الباطن فصارت
الوحدة كثرة كما نشاهد ونعاين والصلوة على من رجعت به تلك الكثرة الى الوحدة الاولى وعلى آله واصحابه الذين لهم في وراثته
يد طولى هذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم في وجود الواجب
لذاته وحقائق اسمائه وصفاته وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه وعزته وما يتبع ذلك من مباحث أخر
يؤدي اليها الفكر والنظر والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف ويصونها عن كل متعصب متعسف
وهو حسبي ونعم الوكيل ان في الوجود واجبا والا لزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شيء اصلا
فان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود اذ لا
وجود ولا ايجاد الا لموجود لا بذاته ولا بغيره فاذن ثبت وجود الواجب ثم المشهور من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا ولما استلزم ذلك الاشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة
لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه بعلم زوال الاعتقاد مطلقة عند زوال الاعتقاد خصوصية ولوقوعه موردا
للتقسيم المعنوي صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهم بالعينية عدم الخارجي اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر قائم بها يسمى الوجود
هو الوجود كما يفهم من تتبع كلامهم وذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم
الواحد يتكثر ويصير حصصا باضافته الى الاشياء كبياض الثلج وبياض القطن ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع
ذلك المفهوم الواحد فيما خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند الآخرين
وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد
عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور
الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف
المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام
الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهية المعروضة لها كبياض
حصته

الثلج وذاك من بياض السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغائرة ومندرجة تحت هذا المفهوم العارض
الخارج عنها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات
المختلفة الحقائق فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق
ومفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد في
الخارج فيما سواه اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي
والوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة
هي حقيقة الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا كما هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه
لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك
واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهيات والذاتيات في الجزئيات لم يكن ماهياتها واحدة ولا ذاتياتها واحدة وهو منقوض
بالعارض والاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قال
الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء اقوى او اشد او
اتم او اولى فكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم ووجود
وغيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث ظهورها فيه اتم من قابل آخر مع ان الحقيقة واحدة
في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها
في امر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض وما قيل لو كان الضوء والعلم حقيقتين لزم زوال وجوب
وجود العلوم للكل ضوء وعلم كل ضوء لو لم يتصل به الحكم بلا اختلاف في الحقيقة ثم ان مستند الصوفية فيما
ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ
القلب بالكلية عن جميع المتعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه
الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف اراهم الاشياء كما هي وهذا
النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا يستبعد وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف

عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود
حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها العد ولا يقيدها التعين مع انه موجود حقيقة كما ليس من هذا القبيل فان اكثر الحكماء
والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج وكل من قصد على اثبات امتناعه بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن
اختلال واما قصد ههنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعاد العامي عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة
الباحثين عنها فصحيحا وتزييفا تقوية وتضعيفا ما قدروا على الترجيح ولا كان غير كافية وكونه شبهة ضعيفة واهية
فمن الادلة الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي ما اورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في اجوبة المسائل التي سئل عنها
الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وهو ان الشيء الذي يقع على اشياء متعددة فان كان في كل واحد من تلك الاشياء
لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان في الكل من حيث هو كل فالكل من هذه الحيثية شيء واحد فلم يقع على اشياء وان
كان في الكل بمعنى التفرقة في آحاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء وان لم يكن في شيء من آحادها ولا في الكل لم يكن واقعا
عليه واجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الشفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول وقال معنى تحقق الحقيقة
الكلية في افرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين واخرى بذلك التعين بذا لا يقتضي كونها اشياء كما لا يقتضي تحول
الشخص الواحد في احوال مختلفة بل متباينة كونه اشخاصا ثم قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالاوصاف
المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما قلنا هذا الاستبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد
ولا برهان على امتناعه في الكلي ومنها ما افاده المولى قطب الدين الرازي وهو ان علة من الحقائق كالجنس والنوع
والفصل متحقق في فرد فلو وجد امتنع الحمل بين الموجودات واجاب عنه العلامة التفتازاني بجواز ان يكون عدة من الحقائق
المتناسبة موجودة بوجود واحد شاملا للجميع من حيث هو كالاجزاء القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم
على الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم مصرحون بان جعل الجنس والفصل والنوع واحد واما الدلائل الدالة
على وجود الكلي الطبيعي في الجملة فليست مما يفيد هذا المطلوب على التعيين بل على الاحتمال مع انها مذكورة في الكتب المشهورة
مع ما يرد عليها فلهذا اعرض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلوب بعينه فنقول لا شك ان
مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيره لا جائز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود
في وجوده الى غيره هذا الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود او غيره لا جائز ان يكون

فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا فيمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محض ما هو المطلق والتعين صفة عارضة فان قيل لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلنا ان كان التعين ما به التعين
لكن لا يكون عينه لا يضرنا فان ما به يتعين اذا كان ذاته يمتنع ان يكون هو في نفسه غير متعين والا لتسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان
يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج موجودة اما زائد على حقيقته ذهنا وخارجا او ذهنا فقط
اذ لا معقولية ومع ان كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه التركيب العقلي او الخارجي معا او العقلي فقط وكلاهما محال
بالنسبة الى الواجب تعالى كما بين في موضعه وان كان المعروض فقط يلزم احتياج الى الغير في وجوده وان كان عبارة عن العارض فقط
فان كان العارض موجودا خارجيا احتاج في وجوده ومعارضه الى المعروض وهو ينافي الوجوب وان كان امرا اعتباريا يلزم
ان يكون الموجودات غير موجودة وهو باطل واما وجود عينه ذهنا وخارجا فمع ذلك اما ان يكون هذا الوجود مطلقا او
متعينا فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون
خارجا فالواجب محض ما هو الوجود وهو المطلق والتعين صفة عارضة له وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون متعينا
بتعين هو عينه ذهنا وخارجا او يتميز عنه ذهنا لا خارجا والتعين المتميز عنه عقلا انما هو هذا المفهوم العام العارض
او حصته المعينة باضافته اليه لا التعين الذي هو عينه على قياس الوجود ولا يمكن النقض الا بالاستناد الى الكشف والشهادة
بان ما ذكرتم انما يجوزه العقل لكن الكشف والمشاهدة تشهد بخلافه ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم ما حكي
عن مكاشفاتهم ومشاهداتهم انهم لا يدلون الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على
الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع
ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها ولا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليها لا ذهنا ولا خارجا اذا
تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته وعن تجرده وظهوره في الصور
الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة واعتبر ذلك
بالنفس الناطقة الحيوانية السارية في اقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة بل بالنفس الناطقة الكاملة واذا
تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان البدن من بعض حقائقها اللازمة فيظهر في صور كثيرة من غير تقييد وانحصار

فيصدق تلك الصور عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما يتعدد لاختلاف صورها وكذا قيل في ادريس عليه السلام
انه هو الياس المرسل الى بعلبك لا بمعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية والا كان قولا بالتناسخ
بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة في انيته وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في انية الياس الباقي الى الآن فيكون
من حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعين الصوري اثنين كنحو جبرئيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد
في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم وكذلك ارواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي رحمه الله تعالى انه كان
يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلا في كل بامر غير ما في الآخر ولما لم يسع هذا الحديث اوهام المتوغلين في
الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد واما الذين منحوا التوفيق للخلاص من هذا الضيق فلما رأوه
متعاليا عن الزمان والمكان علموا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره
في كل زمان وكل مكان باي شان شاء وباي صورة اراد **تمثيل** اذا انطبعت صورة واحدة
جزئية في مرايا متكثرة متعددة مختلفة في الصغر والكبر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات
فلا شك انها تتكثر بحسب تكثر المرايا وتختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها وان هذا التكثير غير قادح في وحدتها
والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها ان تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الاعلى
بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها
من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة ومن غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها من الظهور باحكام سائرها كما عرفته في المثال المذكور القول في
وحدته تعالى لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود خاص عند متكلميهم والحكماء وجودا
خاصا احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه تعالى الى حجج وبراهين كما اوردها واما الصوفية القائلون
بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده ونفي
الشريك عنه فانه لا يمكن ان يتوهم فيه اثنينية وتعدد من غير ان يعتبر فيه تعين وتقيد فكل ما يشاهد او يتخيل او يتعقل
من المتعدد فهو الموجود او الوجود الاضافي لا المطلق نعم يقابله العدم وهو ليس بشيء ثم ان للوجود الحق سبحانه
وحدة غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هو هو وهي ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه و
هي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية ومنها منشأ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور اعني

العددية وهي اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت احدية واذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية
القول الكلي في صفاته سبحانه ذهبت الاشاعرة الى ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم
بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس وذهب الحكماء الى ان صفاته سبحانه عين ذاته بمعنى ان ذاته
معها متحدان حقيقة بل بمعنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك
بل تحتاج الى الصفة التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل
المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته مؤثرة
بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار قدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيره بحسب التعقل قال الشيخ رضي الله
عنه قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة
وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم قدس سره من صار الى اثبات صفات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا
ومن صار الى اثبات صفات متغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما
تكملها الصفات فاما ذات الله سبحانه فهي كاملة لا يحتاج في شيء الى شيء فهو غير ناقص والنقصان اليق بالله تعالى فذاته كافية
للكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها
اثنينية بوجه من الوجوه القول في علمه سبحانه اطبق الكل على اثبات علمه سبحانه الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم ولما كان المتكلمون
يثبتون الصفات زائدة على ذاته لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه تعالى بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه واما الحكماء فلما لم يثبتوها
اضطربت اقوالهم في هذا المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات ان المبدأ الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم ان يعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله الكثرة لازم معلول له وصور الكثرة التي هي معقولة معلولة له مترتبة ترتب المعلولات العلية
فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا
ينافي وحدة عليها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات
الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان واجب الوجود واحد ووحدته لم تزل بكثرة الصور
المتقررة فيه عليه الشيخ المحقق بانه لا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته يكون قولا بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول

بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه لذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى افلاطون القائل بقيام الصور العقلية المعقولة بذاتها والمشائين
القائلين باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا امثال هذه المحالات تحذرا عن التزام هذا ثم اشار الى ما هو الحق عنده وقال
العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك لذاتك من غير مداخلة غيرك فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط لتعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست بمحل لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه
فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين عقله لذاته في الوجود الا باعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول
اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيانها تلك

> مغائرة الصورة غير صورة ذاته التي بها هو هو

باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير
لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه واورد عليه شارح الفصوص ان تلك الجواهر العقلية لكونها
ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون علم الاول سبحانه باعيانها وجودها
وايضا يبطل بذلك ما ثبت عند الحكماء بالعلم الاول الفعلي المتعلق بالكليات كليا وبالجزئيات ايضا
كليا السابق على وجود الاشياء وايضا يلزم احتياج ذاته في اشرف صفاته الى ما هو غيره وصادر عنه والحق ان
المنصف علم ان الذي ابدع الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او غير زماني
يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده اياها والا لا يمكن
اعطاء الوجود لها فالعلم بها غير وجودها فالقول باستحالة ان يكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته
محلا للامور المتكثرة انما يصح ذلك اذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق اما اذا كانت عينه
من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك في الحقيقة ليس حالا ولا
محلا بل شيء واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية اخرى زيادة تحقيق اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته
فهو باعتبار انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم ذاته بذاته لا بصفة زائدة عليه يكون
علما فهناك امور ثلاثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار واذا اعتبر كون ذاته سببا للظهور على نفسه
تحقق النورية واذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه غير فاقد شاهدا اياه غير غائب عنه تعين لنسبة الوجود في
الشهود والواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية ولذلك اعلم سبحانه ذاته وبهذه الاعتبارات
التي هي صفاته لا يحتاج الى صورة زائدة عليه وكذلك علمه بماهيات الاشياء وهوياتها فان
ماهياتها وهوياتها ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة بامثال هذه الاعتبارات

في المذكورة المنبثة التعقل بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلي او جزئي فلا يحتاج في العلم بها الى
صورة زائدة فلا فعل هناك ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج في شيء من كمالاته الى ما هو غيره
صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا والله اعلم بالصواب القول في ان علمه بذاته منشأ
لعلمه بسائر الاشياء قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته وانه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل
الاشياء ويكون عقله البسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها هو علمه تعالى بذاته فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات
سواء كانت بواسطة او لا فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به ثم المجموع علة قريبة للمعلول
الثاني فيلزم العلم به ايضا وهكذا الى آخر المعلولات فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا وتفصيلا فاذا حصل
ما فيه امتياز بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهو كالبسيط يكون مبدأ لتفاصيل امور متعددة كما ان ذاته
مبدأ لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالاشياء وتفاصيلها ونظيره ما يقع
في نفسه العلم بالمهية العلم باجزائها اجمالا وكونه مبدأ لتفصيلها ولا يذهب عليك انه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات
من حيث هي جزئية فان الجزئيات ايضا معلولة له تعالى كالكليات فيلزم علمه بها ايضا وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا
انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية لكن المحققين من المتأخرين
ذكروا ان نفي تعلق علمه بالجزئيات ما افتري عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة
عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بل انما نفوا عنه الكون في
الزمان ... جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها وحالها اليه نسبة واحدة فقالوا كما يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن كائنا يكون عالما بان زيدا في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من
المسافة وكذلك بجميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شيء منها الى نفسه لكونه منزها عن المكان كذلك العالم
بالازمنة اذا لم يكن زمانيا يكون عالما بان زيدا في اي زمان تولد وعمرو في اي زمان

يولد وكم يكون بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبة بالازمنة ولا يجعل نسبة شيء منها الى زمان
يكون حاضرا له فلا يقول هذا مضى وهذا ما حصل فيه بعد وهذا موجود الآن بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرة
عنده متساوية النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض على البعض اذا تقرر هذا عندهم
وحكموا به والجميع هذا الحكم اوهام المتوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان
مختص به وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون آن هذا وآن ذلك لم يحصل له بعد وينسبون من ينفي ذلك
عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك وفي كلام الصوفية ان الحق تعالى لما اقتضى كل شيء
اما لذاته او بشرط او بشروط فيكون كل شيء لازما او لازم لازم وهلم جرا فالصانع الذي لا يشغله شان عن
شان واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بد ان يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعا وفرادى اجمالا
وتفصيلا الى ما لا يتناهى وفي كلامهم ان الحق سبحانه لاطلاقه الذاتي له المعية الذاتية مع كل موجود وخصوص معيته
مع الاشياء هو علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فالحاصل ان علمه بالاشياء
على وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثاني من حيث احديته المحيطة
بكل شيء ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول
علم غيبي بها قبل وجودها والثاني علم شهودي بها عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك الا علم بل الحق الا
بواسطة وجود متعلقه اعني المعلوم نسبته باعتبارها تسمى شهودا وحضورا لا انه حدث هناك علم آخر
فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علم الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية قلت نعم لكن الموجودات
كلها بالنسبة اليه حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين
قدس سرهم العزيز القول في الارادة اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول بانه مريد
لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعند المتكلمين من اهل السنة انها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو

شان سائر الصفات الحقيقية وعند الحكماء هي العلم بالنظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا هي احاطة
علم الاول تعالى بالكل وبما يجب عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع
للفيضان الجزئي في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الحق الاول وتحرير المذهبين ان نقول لا يخفى ان مجرد علمنا
بما يجوز صدوره عنا او يكون في وسعنا لا يكفي ... من انفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ثم يحتاج الى
تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلية هي القدرة وتصور ذلك الشيء
هو شعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميل هي التابعة للشوق المتفرع
على معرفة الغاية فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض
يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته وارادة كذلك
يجعلون للمجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم بالمصلحة فكونها عرضا وغاية لا علة غائية واما الحكماء فاثبتوا له
ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته ويجعلون الذات مع العلم كافيين في الايجاد فعلمه عنده وارادته اذ هو
كاف في الصدور وليس هناك حالة شبيهة بالميل النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة الينا من الذات
مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا معنى اتحاد الذات مع الصفات فليس صدور الفعل منه كصدوره منا ولا
كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه واما الصوفية المحققون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة
على ذاته بحسب الخارج والحكماء في نفيها بالمرة القول بالقدرة ذهب المليون كلهم الى انه تعالى قادر اي يصح منه
ايجاد العالم وتركه فليس شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده
للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان
واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته
كلزوم سائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم
الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى واما الصوفية فيثبتون

له سبحانه ارادة زائدة على الذات والعلم بالنظام الاكمل واختيارا في ايجاد العالم لكن لا على المعنى المتصور
من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع منه يترجح عنده احدهما لمزيد فائدة
او مصلحة يتوخاه فمثل هذا الاختيار يستنكر في حقه سبحانه لانه احدي الذات واحدي الصفات وامره واحد وعلمه
بنفسه وبالاشياء واحد فلا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في
نفسه فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المعهود بين الناس وانما معلوماته سواء قدر وجودها
او لم يقدر متعينة في عرصة علمه ازلا وابدا مرتبة ترتيبا لا اكمل منه في نفس الامر وان خفي ذلك على الاكثرين
فالاولوية بين امرين يتوهم امكان وجود كل منهما انما بالنسبة الى المتوهم المتردد واما في نفس الواقع فالواجب
وما عداه مستحيل الوجود فان قلت قد استدل الفرغاني رحمه الله في شرحه للقصيدة التائية بقوله
تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الخ على ان الظل الكوني على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده على ان
الحق سبحانه لو لم يشأ ايجاده لم يظهر وكان له ان لا يشاء فلا يظهر قلت فهم ان له ان لا يشاء لم يقع صحيح وقد
وقع في الحديث ما لم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المقدم او امكانه
فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا عن الاختيار المذكور فقولهم قدس الله اسرارهم في الايجاد الكلي للعالم كان له ان
لا يشاء فلا يظهر انما ينفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة واما انه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن
العالمين فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية مخالفون معهم في اثبات
ارادة زائدة على العلم بالنظام لا له بحيث يستحيل انفكاكها عنه كالعلم عن الذات بقي القول في ان
الاثر القديم هل يستند الى المختار ام لا ثم اعلم ان المتكلمين بل الحكماء ايضا اتفقوا على ان القديم لا
يستند الى الفاعل المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد مقارن لعدم ما قصد ايجاده
ضرورة فالمتكلمون اثبتوا الاختيار ونفوا وجود الاثر القديم والحكماء اثبتوا وجود الاثر القديم

وذهبوا الى نفي الاختيار واما الصوفية فهم جمعوا واسندوا الاثر القديم الى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر القديم فانهم قالوا افاد الكشف ان الشيء اذا اقتضى امراً لذاته اى لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيراً او ان اشتمل على شرط او شروط هي عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الامر ويدوم له ما دامت ذاته كالعلم الاعلى فانه اول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه وكانهم تمسكوا في ذلك الى ما ذكره الآمدي ان سبق الايجاد قصداً الى وجود المعلول كسبق الايجاد ايجاباً فكما ان سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زماناً متقدماً عليه بالذات فحينئذ جاز ان يكون بعض الموجودات واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان معاً في الوجود وانما تفاوتا في التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وانها كانت معها بالزمان فان قيل انا اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد الحقيقي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال وكذا ان يكون القصد مقارناً للعلم اثره فيكون الاثر حادثاً قطعاً قلنا نقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتها زماناً وان الحق هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافياً في وجود المقصود معه واذا لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا الى افعالنا فان قيل نحن اذا رجعنا وجداننا ولا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والكائن فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان الايجاد لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقاً عليه بالذات وهذا الحكم ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي قلنا الراجع الى وجداننا انما يدرك القصد والارادة الحادثة التي لا تكون كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيراً والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فان احدهما غير الاخرى اعلم

اعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما هي اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين وهي بهذا الاعتبار ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص فيها وثانيهما ان نسبة الماهيات الغير المجعولة الى نعوت الوجود دون نسبة المولى الى ما ينطبع فيها وفي شان المتجلي بصفات الكمالية ام يظهر بحسب المجلى لا بحسبه فاذا تجلى في امر ما ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى فالعارف اذا ادرك كما يجد انه اضاف النقص الى عدم قابلية المجلى واسندها الى الله سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة النقص وان اسندها اليه تعالى ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته واما غير العارف فقد اسندها اليه تعالى ناقصة من غير تمييز بعض المراتب عن بعض او نفاها عنه بالكلية تعالى الله عما يقول الظالمون **الفصول** في كلامه سبحانه وتعالى والدليل على كونه تعالى متكلماً اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احد مقدمتي الاول اما الذين قدحوا في صغرى القياس الثاني قالوا الكلام ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى هو بها آمر ناهٍ مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية والاختلاف على العبارات دون المسمى والتفصيل في هذا المقام اذا اخبر الله عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك فاداه الانبياء الى اممهم بعبارات دالة عليه فلا شك ان ههنا امور

ثلثة معاني معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضاً وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وتعالى فان كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن المعاني والعبارات فلا شك انهما باعتبار معلوميتهما له ايضاً قديمة لكن لا يختص بهذا العلم بل يعمها وعبارات المخلوقين ومدلولاتها فانها كلها معلومة لله سبحانه ازلاً وابداً وان كان عبارة عن امر وراء هذه الثلثة فليس على اثباته دليل يقوم على شيء واما ما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة فالامر ظاهر وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورها العلمية فليس صفة برأسها بل جزئيات العلم واما المعلوم سواء كان العبارات او مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فان العبارات بوجودها الاصيل من مقولة الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الغير القارة فكيف يقوم به سبحانه ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام الكلام على ضربين احدهما مطلق في حق الباري تعالى والثاني في حق الآدميين واما الكلام الذي ينسب الى الباري تعالى فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري تعالى وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر وحدتهم ويتقلد ايفتهم تلك الصفات ويتعين حدوده عندهم بها وصفات الباري لا تحد ذاته ولا تتسمه فليست اذن شيئاً زائداً على العلم الذي هو حقيقة هويته تعالى عن ان يكون صفات الباري فقد اخطأ فالواجب على العاقل ان يتامل ويعلم ان صفاته لا يتعدد ولا ينفصل بعضها عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات واذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنونات علمه على قلب واحد من الناس من الاسرار الالهية ودقايق حقيقة ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه الة السمع وبعضه الة البصر

وبعضه الة الكلام فاذن كلام الباري ليس شيئاً سوى افادته من مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال الله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه شرفه الله بتقريبه وقربه بتقديسه واجلسه على بساط انسه وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء وتكلم كما اراد وسمع وفي الفتوحات المكية قدس الله سره مضمونها ان المفهوم من كون القرآن حروفاً امران الواحد يسمى قولاً وكلاماً ولفظاً والامر الآخر يسمى كتابة ورقماً وخطاً والقرآن يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلما يرجع الى كونه حروفاً منطوقاً بها هل لكلام الذي هو صفة او هي للمترجم عنه فاعلم ان الله قد اخبرنا بنبيه صلى الله عليه وسلم انه سبحانه يتجلى في القيمة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كانت حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ المسماة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله وكذلك نقول تكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله وقال رضي الله عنه بعد كلام طويل فاذا تحقق ما قررناه تبين ان كلام الله هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتورية وزبوراً وانجيلاً وقال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة كلام جلة ما قاله ان كلام الله على عبده لما ادته نفسه ان المطلع على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوي على كل علم جسيم وان اراده تعالى ظهر عن مقارعة غيبته وافتراقها بين صفتي القدرة والارادة متصفاً بحكم ما احاط به العلم في مرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام فالذي يظهر من كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذي هو صفة سبحانه ليس سوى افادته وافاضته مكنونات علمه على من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات كالقرآن وامثاله ايضاً كلامه لكنها بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والقدرة والارادة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه فالقياسان المذكوران في صدر البحث ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام في القياس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه وفي الثاني ما ظهر في البرزخ من مجاليه الالهية والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه اعلم قال بعضهم في قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة اعلم

بعض

ان هذا القول مختلف باختلاف العوالم التي يقع التعادل فيها فان كان واقعا في العالم المثالي فهو شبيه بالكلمة
الحسية وذلك بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه لاهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول وان
كان واقعا في عالم الارواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي فيكون في قلوبهم القاء في قلوبهم المعنى المراد دون
هذا يقتضي الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه قائمة فانه عين المتكلم في مرتبته ومعنى قائم به في الاخرى كالكلام النفسي وانه
مركب من الحروف ومعبر بها في عالمي المثال والحس بحسبهما **خاتمة** في بيان ان لا قدرة للممكن ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقال الحكماء هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله
في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع قال الشيخ رضي الله عنه في المجلد الاول من الفتوحات في المسائل معنى الكسب
تعلق ارادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجده الاقتدار الالهي عند هذا التعلق فسمي ذلك كسبا للممكن ومذهب
الصوفية القائلين بوحدة الوجود ان الوجود الحق تعالى ما تنزل من مرتبته وحدته واطلاقه الى مراتب الكثرة والتقييد
انما تنزل باحديته جمع صفاته واسمائه فكما تقيدت ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت
صفاته واسماؤه الحسنى فعلم العباد وارادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مراتب اطلاقها الى
مراتب التقييد بحسب استعدادات العباد فافعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها لكن بعد تنزلها الى
مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم وليس لهم قدرة وراء ذلك ومعنى كونها مكسوبة لهم ان لخصوصيات
استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها الا ان لهم تاثيرا فيها **القول** في
صدور الكثرة عن الوحدة ذهب الاشاعرة الى جواز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا
يجوزون ذلك وهم قائلون بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع

الكثرة

كونه منزها عن التركيب والحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الا بتعدد الآلة
كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد الآلات التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد الاولية
او القوابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في العالم العنصري مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة واما
البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية
ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوزون ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك
كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما يأتي ان شاء الله تعالى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة
ولكن من البين ان ذلك لا يدل على ما ذهبوا اليه ولا يقدح فيما ذهب اليه من خالفهم والظاهر ان الحق ما ذهب اليه الحكماء من
امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولهذا وافقهم المحققون في ذلك لكن خالفوهم في كون المبدأ الاول كذلك
فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا متغايرة عقلا لا خارجا كما سبق فيجوزون ان يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم
كثرة من حيث كثرة صفاته واعتباراته واما من حيث وحدته الذاتية فلا يصدر عنه الا امر واحد من تلك الصفات
والاعتبارات وبواسطته يلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية فالصوفية
يوافقون الحكماء في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ
الاول ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي والمتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة الى
الواحد الحقيقي ولا حاجة لهم الى تحقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية فالحكماء يجوزون ان يصدر
عن الواحد اشياء كثيرة باعتبارات مختلفة كما ان له الخمسة باعتبار الاثنينية معروض الثلاثية باعتبار كليته
ومعلم الانقسام باعتبار وحدته لا غير ولما كان المبدأ الاول عندهم واحدا من كل الوجوه كما عرفت الوجه في صدور
الكثرة عنه محتاجا الى لطف في تجويز صدور الوجه الممكن فيه وهو ان يقال من الواحد الاول ا والصادر عنه

ب وهي في المرتبة الثانية فلا متوسط ب يكون اثرا وليكن ج ولب وحده اثر وليكن د وهما في المرتبة
الثالثة ثم يكون لا مع ج اثر وليكن ذو ل ا مع د اثر وليكن ح ولا ب مع د اثر وليكن ط ولب مع ج
وليكن ى ولب مع د اثر وليكن ك ~~ولج مع اثر وليكن~~ ولج وحده اثر وليكن ل ولن وحده اثر
وليكن م ولج د معا اثر وليكن ن ومع اج د اثر وليكن س ومع ب ج د اثر وليكن ع ومع اب ج اثر وليكن ف المرتبة
الاولى ا المرتبة الثانية ب من ا المرتبة الثالثة ج من اب ود من ب المرتبة الرابعة من اج ذ من ابج ح من
اب ى ح من ب ك من ب ج ل من ج م من ح ن من د وهذه اثنا عشر وهي المرتبة الرابعة وان اعتبرنا الاسافل مع النظر
الى الاعالي مثلا اب بالنظر الى ا وج بالنظر الى ا والى ب واليهما وكذلك د بالنظر الى ا والى ب والى مجموعهما
كليهما وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات اكثر من ذلك فان تعدينا هذه المراتب الى الخامسة و
وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون للاول باعتبار كل واحد منها فعل واثر فيكون
منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها متعلقة بعضها ببعض فلا يكون في العقل الاول بعد صدوره عن
المبدأ الواحد اربع اعتبارات احدها وجوده وهو له من الاول والثاني ماهيته وهي له من ذاته والثالث علمه بالاول والرابع
له بالنظر الى الاول والرابع علمه بذاته وهو له بالنظر الى نفسه فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله
ونفسه وانما اوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول
بان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد ولم يدعوا انحصار الوقوف على كيفية صدور سائر الموجودات
الكثيرة ولم يتعرضوا لعدد الافلاك التسعة وانما اثبتوا عقولا عشرة لانه لا يمكن ان يكون اقل منها نظرا الى الافلاك
التسعة الكلية واما اكثر فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة فيجب ان يكون لكل واحد عقل ونفس
ولم يتعرضوا للكواكب السيارة والكائنة فجوزوا ان يصدر من المبدأ الاول وجود جميع هذه الموجودات
بعضها بتوسط بعض وباعتبار دون اعتبار وهذه الاعتبارات ليست مفروضة وليست بعلة تامة لشيء فانها
اعتبارات انضافت الى مبدأ واحد فتكثر بسببها معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات امورا وجودية

عينية بل يكفي كونها عقلية فان الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف امور عقلية وجودية او عدمية افعالا كثيرة واما الصوفية
المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنتشية بعضها عن بعض المبتدأة من اعتبار واحد وهو الصادر
الاول وينشئ منه الاعتبارات الاخر ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات امور وجودية عينية في مرتبة واحدة وهذه
الوجود ينقسم اولا الى قسمين قسم لا حكم للممكنات فيه الا من جهة واحدة وهو كونه في حقيقته ممكنا مخلوقا فامكانه معقول
بالنظر اليه فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجده واتصافه به على شرط غير الحق سبحانه وهذا القسم له الاولية الوجودية في مرتبة
الايجاد ويختص بهذه المرتبة الاعلى والملائكة المهيمنة والكمل والافراد من بعض الوجوه يعني من حيث ارواحهم المجردة
حيث تعلقها بابدانهم العنصرية والقسم الآخر ممكن في ذاته وجوده متوقف على امر وجودي غير محض الوجود الحق وهذا الاول
الوجودي اما واحد كالقلم مع اللوح واما اكثر كما في سائر الموجودات وظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب
الحكماء موجود عيني لا موجود في رتبته وهو العقل الاول وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على ما
الاعتبارات لا العقل الاول فانهم يثبتون في رتبته موجودات اخر كما سبق كما قال الشيخ صدر الدين القونوي
وذلك الواحد الصادر اولا عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات يعني الاعيان الثابتة لها وهذا الوجود مشترك
بين القلم الاعلى الذي هو اول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل ايضا وبين سائر الموجودات ليس في ذلك الصادر الواحد
هو العقل الاول كما يذكره اهل النظر من الفلاسفة ثم قال قدس الله سره بعد ذلك وهذا الوجود العام ليس مغايرا
في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد والحاصل لها
لاقتران وقبول حكم الاشتراك ولا يخفى على الفطن انه اذا لم يكن الوجود العام باعتبار مغايرا للوجود الحق في
الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط فالصادر الاول
عندهم في الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط فانه لو لم ينبسط اولا ولم يتصف بصدور الاعيان الثابتة في العلم
لم يتحقق قابل اصلا وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط عليها لم يوجد موجود عيني اصلا وبهذه النسبة

القلم

ولا انبساط تحققت النسب الاسمائية للذات الالهية والحقائق الكونية في المرتبة العلم الاولى التي هي سابقة على سائر الاعتبارات ولا حاجة لها الى اعتبار آخر بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرة بناء على اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فيجب ان يظهر بصورة قابل من القوابل وينشئ منه الظهور بصور سائر القوابل منشأ بعضها من بعض واما انبساط على القوابل لا بجادها في الخارج فلا بد ان يكون على تلك النسبة فيمكن ان يكون الصادر اولا بالوجود العيني اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية الموحدة قدس الله اسرارهم تمت

الرسالة بعون الملك الوهاب

واليه المرجع والمآب

١٢٦١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا سبل اقتناص الحقائق ومن علينا بما هو طريق التنبه للدقائق والصلوة والسلام على سيدنا محمد جامع كلمة تطمئن القلوب وعلى آله واصحابه الذين باتباع آثارهم ومنهجهم تنورت الشبه والكروب فيقول الاشعري المعلم محمد الوسيم المتوسم بخادم العلوم اعلم انه بعد ما تفرق الاحبة والاخوان وتغربوا عن الاوطان بتقليب الزمان وبقيت منفردا في رعاية الاخوان كتب الاخ الاعز الفهيم الاصغر مني سنا الشيخ محمد جسيم حفظه الله تعالى واولاده رسالة صغيرة الحجم في امرين احدهما تاييد شبهة مشهورة عن ابن كمونة اليهودي في مسئلة التوحيد وثانيهما شبهة قوية تفرد بها في كون البارئ عز اسمه عالما وارسلها الي لعلي انكلم فيها بالتاييد او الدفاع كما هو عادة شاعد الاجتماع لكني كنت اذ ذاك في اضطراب الاحوال مشوش القلب في هلكة استيلاء الغفلة والجهال فاهملت في التعليق على ذلك راجيا ان يوفقني الله عليه بعد ما يخليني من تلك المهالك ثم لما بلغت تلك الرسالة الى الاخ الاكبر والاستاذ الاشهر الملاذ الماهر الشيخ عبد القادر المهاجر وهو حمد الله كان في فراغ من البال كتب عليها ما يتبين به حقيقة الحال ومن الجواب منه بليق ان يمر به الحجر هو اهل ويضيء بها على اضحا الجهل ولما عاد الجواب الى الاخ الاصغر كان فيه من خبيات المكنونة ما يندفع به شبهة ابن كمونة فجعل بعد ما كتب على الجواب كلمات تجمع الرسائل ويعيدها الي مرة ثانية لعل اعتنا المشاعر واوراق شجر القلب الشاغر تتحرك بالرياح الهابة من صوب الصواب فاتكلم بكلام اوافي بكتاب نعم هو كما هو كرسوم بخشيد حطب است والعجب التي كنت المرة الثانية في حجرة الاضطراب حيث قد اغرى على الكل الشغل الجليل بالعض والاحتذاء بها ذهب حقيقته وهم كلاب ومع هذا ما رضيت من نفسي بالتعلل والاهمال والتسويف ولما بل زدت في ذلك شغفا واشتياقا وكتبت فيه اوراقا فان وقعت في نظر الاخوان خير العقول هو غاية المنى ونهاية المسؤل وان لم يقع سعينا فيها مشكورا فليغمضوا عنها العين فرب سطور جعل كان لم يكن شيئا مذكورا لكن ينبغي ان يعلم ان الاخوين لما استفرغاه جهدهما في الرد على شبهة ابن كمونة وكانا بالطريق الذي قد سلكاه قد اصابا فيما اجابا اجملت في التكلم عليها غاية الاجمال واما الرد على شبهة العلم لما كان مبنيا على مقدمة مديدة لم تفرغ الآن اوردتها في الحاشية التي علقتها على شرح تهذيب الكلام للاخ الاستاذ وقد تمت لله الحمد والمنة في هذا العام فقد فصلت فيه تفصيلا والحمد لله على ذلك بكرة واصيلا فقلت اعلم ان الرد على شبهة التوحيد ينتهي ابتنائه كما

مرجح به الاخ الاصغر الى تصحيح المقدمة القائلة بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واني قد حررت تلك المقدمة في تلك الحاشية وبينت فيها ان منشأ الاختلاف فيها هو الخلط ان المواد من الصدرية التي اخذ وابها وساقوا الكلام منها الى ما ساقوا هو امر اعتباري نسبي الذي يحصل للمصدر بالقياس الى الصادر حين صدوره وليس كذلك بل المراد هو المعنى الحقيقي المتحقق في المصدر المناسب لما يصدر عنه كما فصلته فيها بما لا يستغنى عن مراجعتها اهل مسالك الشأن واما على المسلك الآخر الذي هو طور فوق الاطوار من ان البارئ عز اسمه هو الوجود والوجود بما هو وجود منزه عن كل ما يعرض الماهيات باقترانه من التعدد والكثرة والتحدد والاتصال والانفصال والتجرد والتقيد والجوهرية والعرضية والتغير وذلك مما هو من متفرعات الوجود اللاحق للماهية والمتاخرات عنه ذو تامل زمانا والقوم واربابا حالوا ذلك الذوق الصحيح لكني قد بينت بما لا مزيد عليه في رسالة اخرى في تحرير الشبهات المذكورة في هذا المبحث من الدواج واما الجواب عن شبهة العلم فهو يقتضي تقديم بسط من الكلام وهو ان القوم ربما استروحوا في تحقيق امور من الامور التي لا ينبغي الاسترواح فيها واهملوا فيه مع انه في الحقيقة اهم ربما يلتبس عليه بعض من احكام الدين منها مسئلة ان المحوج الى المؤثر هل هو الامكان كما عليه الفلاسفة او الحدوث كما عليه المتكلمون فهو وان تكلموا عليها وطولوا فيها الكلام لم يبلغ مبلغا يعلم منه ان الحق منها ما هو وان فائدة الخلاف ما هي ونحن نفصلها وجه يلتبس فيه ذلك ويترتب عليه تحقيق امور منها ان المؤثر لا بد وان يكون ذا علم وشعور فنقول ان الممكن الحادث محتاج الى المؤثر اتفاقا والخلاف في ان ما احوجه اليه هل هو صفة امكانه او صفة حدوثه ليس يظهر فائدة ذلك الخلاف فيما لو وجد ممكن قديم فانه عند الفلاسفة يحكم بانه محتاج الى المؤثر لوجود العلة المحوجة اعني الامكان وعند المتكلمين بانه مستغن عنه لانتفاء العلة المحوجة عندهم اعني الحدوث فيه لكن المشهور هو ان الممكن القديم انما هو عند الفلاسفة دون المتكلمين فانهم لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات اذ لو قالوا به لقالوا باستغناء الممكن عن المؤثر والاستغناء عنه يستلزم الوجوب على نظر بينته في الحاشية فالقول بقدم الشيء عندهم قول بوجوبه ولذا تراهم يكتفون في طريق اثبات البارئ تعالى ببيان انتهاء السلسلة الى القديم ولا يحتاجون الى بيان وجوبه حيث قالوا لا بد للمحدثات من محدث فان كان قديما فذاك وان كان حادثا فلا بد من انتهائه

بيان انتهاء المحدثات الى القديم بل يجب مع ذلك اثبات ان القديم لا يكون الا واجبا كذلك لا يكفي في طريق الفلاسفة بيان انتهاء الممكنات الى الواجب بل يلزم مع ذلك بيان ان ذلك الواجب يلزم ان يكون مستقلا قائما بنفسه كما اشاروا اليه في بيان برهان كلامهم بقولهم ان كلا من افراد المؤثر المستقل على ما لا يخفى على من مارس كتب القوم اذا تقرر جميع ما سبق ظهر لك امور مثل لا زمة بديهة ارجو ان يكون من عندك وديعة منها ان المحوج الى المؤثر هو الحدوث ليس الا ومنها ان الصادر من الشيء لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ومنها ان ما اشتهر من الاحتياج من لوازم الامكان ارادوا به ان الاحتياج من لوازم الامكان المقترن بالحدوث واما امكان القديم فانما يلزم الاحتياج الى الغير بطريق القيام دون التأثير ومنها ان المصدر للشيء يمتنع ان يكون موجبا بالنظر اليه بل يجب ان يكون مختارا فيما يصدر عنه خلافا لما توهمه الفلاسفة ومنها ان فعل المختار مسبوق بالعلم والشعور ثم الامر الى الله تصير الامور

كتبت الرسالة مستعينا بالله في قرب ساعتين ولكن لغلبة الغموم والشدائد مضطا كانها كالنسي

سنة ١٢٨١

اعلم انه لابد في كل علة لشيء من امور ثلثة الوجود والوجوب والتعين ولو بالغير والا لم يصح علة له للشيء فلا يجوز ان يكون شيء منها فيه تعالى زايداً على الذات مستنداً اليه فاذن كلما فيه غير الذات فهي فيه تعالى متحدة بالذات لا محالة فيه الا باعتبار الصفات الذاتية ويخالف بالحقيقة لما في الممكنات من وجود زيادتها على الذوات الجوهرية والعرضية مطلقاً ولا يمتنع تعدد افراد الحقيقة الواحدة ولكل من الحقائق الممكنة واجباً بذاته فاشتراكهما بين القبيلين لفظي ليس الا اذا عرفت هذا فاقول لما لا يجوز ان يكون هويتان قائمتان بالذات مختلفتان بالحقيقة ويكون وجود كل منهما ووجوبه وتعينه عين ذاته ويكون الامور الثلثة فيهما مشتركة في اللفظ دون المعنى فلا يلزم عرضي وجوب الوجود شلا حتى يرد انتقاضه بهوامًا العروض فقط او بدا خله عينه د كلاً بما باطل لان ههنا التمسك في دفع هذه الشبهة بامكان التمانع انما يتم لو سلم ان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للقدرة هو الامكان وكلاهما في معرض المنع لم لا يجوز ان يكون خصوصية الحقيقة في الواجبين او الممكنات مانعة عن صدور بعضها احدهما فلا يلزم امكان التمانع المفضي في بعض الصور الى عدم تكون العالم ويفسد طريق الاستدلال به على التوحيد فافهم وقد بقي ابحاث تركناها لضيق المقام فان قيل اذا كان متحققاً تعالى بنفسه فلا يتصور التعدد لا بمعنى كونه متحققاً بنفسه انه متحقق بتحقق هو نفسه على معنى انه عين التحقق القائم بنفسه وهو معنى واحد فيكونه متعيناً بالذات لا يتصور فيه تعدد اصلا قلت ان كان المراد بالتحقق القائم بنفسه الامر القائم بالذات المعبر عنه بالوجود والتحقق باعتبار مبدئيته للآثار وبالذات وبالتعين باعتبار ما يترتب على التعين فيما سواه عليه كذلك المعبر في تلك من الامور التي هي مناسب فلا يجدي وقوله وهو معنى واحد انه في حيز المنع فانه اول ما يناقش فانه اول ما يناقش فيه وان كان المراد به نفس المعنى البديهي المعبر عنه بالكون والتحقق لكن مع وصف القيام بالنفس فمع ما فيه من امتناع كون بعض افراد الحقيقة الواحدة مستقلاً قائماً بنفسه وبعضها غيره يلزم منه ان يكون تعالى وتقدس معلوماً لكل من يعرفه بالكنه وهو بالاتفاق ومن تتبع براهين التوحيد وانصف علم انه ليس فيها ما هو اتقن مما اشرنا اليه وهو كما ترى فقل فضل وطهر واكشف عن حجب الاعيان بالانقياد لمقالات المحجوبين تحت غطاء التقليد على وجه لا نور الحق المبين من مشكوة اليقين

ثم الاستدلال على الواجب بوجود الممكنات انما يفيد وجود واجب تستند هي اليه ابتداء او بواسطة على اختلاف الآراء وذلك الاستناد انما يستدعي كونه بحيث يصح منه صدور الممكنات وتخصيص وجودها بالفعل وذلك معطي من الصفات الا كونه قادراً مريداً بمعنى كونه بالحيثية المذكورة كما هو تحقيق مذهب الحكيم فيه وهذا يجامع مع اي شيء يكون مبدأ اثر ذا شعور كان ام لا نعم لو اريد بالحيوة ما هو مبدأ القدرة والارادة بالمعنيين اللذين اشرنا اليهما فيلزم ان يكون حياً ايضاً واما العلم بما يتبعه فهو غير لازم لما ذكر فانظر بعين الانصاف والدراية يتبع من كل مسألة من المعاني التي هي ما ابدته الصلة المشهورة من ان العلم لا يكون فاقداً لا يفيد ما يعتد به واثباته بالسمع دور كما هو المسطور في كتب القوم والتمسك بكونه صفة كمال او بان اتقان العالم وانتظامه المشاهد لا يتصور الا من العالم او نحو ذلك لكون ضده نقصاً وكونه تعالى وتقدس من الانوار لا ينبغي ان يبنى عليه واما التجرد فهو اصل دليل الحكماء على هذا المطلب نعم ان دل على حضور الاشياء وعدم غيبتها عنده تعالى لكن الحضور مطلقاً لا يعني بالكل بل الوافي هو الحضور على وجه التعقل وهو اول المسألة ومن قرر انه عين ايجاد الاشياء وسماه علماً فعلياً لا بالمعنى المشهور المقابل للعلم الانفعالي فذ نفاه في الحقيقة مع انه على هذا يلزم ان لا يكون سبحانه وتعالى عالماً بنفسه ولا بما لا يوجد وهو خلاف المذهب وما عليه الجمهور فتامل في هذا وتركت ذكر المذاهب الاخر في هذه المسألة بامرها اكتفاء بما للقوم من الاعتراضات عليها ثم الى ابدان الشبهة المنسوبة الى ابن كمونة الملعون على مسألة التوحيد وابديت شبهة مسألة العلم تنبيهاً بذلك لمن يبذل جهده في ابداء رد لا مرد له الجزيل الثواب على الله اجر من عظم الطلاب بالجواب على وجه الصواب ومنه الهداية الى ما يشفي الصدور الا الى الله تصير الامور

والسلام على تابعي الحق وانا الفقير

الملتوي محمد الحسيم

سنة ١٢٨١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الاحد العليم والصلوة والسلام على خير الموصوف الكريم وعلى آله واصحابه المبشرين بالنعيم فيقول العبد الضعيف القليل البضاعة عبد القادر بن الشيخ محمد السعيد صينان من اهل الكسالة قد سئل بعض الاذكياء من اخوان الاعلام تعليل او جرح ما عن له من اتحاد كلمات السابقين في الذات والصفات فاردت من تعقدها ما امر لي بعكري الكاتبة في تحقيق هذه المطالب منه بعلم ما سأله بعون منه تعالى اعلم انه لابد في كل موجود من ان يكون متحقق بالذات والا لم يتحقق الوجود اصلا لان كل وصف لشيء ما لم يكن لشيء ما بالذات لم يكن لغيره بالضرورة ولا معنى لواجب الوجود الا المتحقق بالذات اي بالنظر الى مجرد الذات بان يكون نفس الذات كافية في الوصف بالثبوت والتحقق من غير افتقار الى امر زائد ينضم اليها كالنور المتنور بالذات لا بامر زائد ينضم اليه كما في غيره واذا كان الواجب متحققاً بذاته كان ما سواه متحققاً به كما ان ما عدا النور انما يتنور به فان قيل سلمنا ان ما عدا المتحقق بالذات متحقق به لكن لم يجوز تحقق المتحقق بالذات قلنا كل ما له مفهوم واحد لا يحكى عن متعدد الا مع اشتراك ذلك المتعدد في امر واحد هو المحكي عنه حقيقة كما في اشتراك زيد وعمرو في الانسان وكذا في اشتراكهما مع هذا الفرس في الحيوان فان الانسان في الاول لا يحمل عليهما الا لذلك الاشتراك والحيوان لا يحمل الا لاجل هذا المعنى المشترك فلو كان المتحقق بالذات متعدداً مختلفي الماهية لكان فيهما امر واحد هو المتحقق بالذات فلم يكن ما فرضناه متحققاً بالذات متحققاً بالذات هف وهكذا مفهوم الواجب بالذات فانه لا يصح اشتراكه بين متعددين الا باعتبار امر واحد هو الواجب بالذات سواء كان نفس ماهيتهما او جزءاً او خارجاً ولا اختلاف مرتبة من ذلك فقط وبهذا يندفع شبهة ابن كمونة ثم اقول ان المتحقق بالذات هو المبدأ المتحقق سابقاً لما ان كل ما هو لشيء فانما يكون لعين به ويتبعه ولا نعني بكونه مبدأ للآثار الا هذا فكونه مبدأ الآثار اما لذاته او بصفته ما دامت او على سبيل الاتفاق ما ثالث بطل بديهة ولذا يحكم ببطلانه من لا يتأتى منه النظر وكذا الاول لان ما بالذات

الى القديم دفعاً للدور والتسلسل فاثبات القديم عندهم اثبات الواجب لكن اورد عليهم ما ذكرته في مواضع من الكتب ولا باس بالتعرض له ههنا وهو ان اكثر المتكلمين قائلون بالصفات الحقيقية القديمة الزائدة على ذات الباري تعالى فلم يبق اماماً ما هم عليه بان القول بالقديم يستلزم القول بالواجب فيلزم القول بتعدد الواجب في هذا الشأن والمشهور ان القول بتعدد القدماء كفر او تركوا مذهبهم ويكونوا استلزام القدم للوجوب ويعترفوا بان الامكان لا ينافي القدم محوج الى المؤثر وهذا هو معنى ما صرح به في شرح المقاصد من ان القول بان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان يمنع ان يخصص بعض الصفات تخصيصاً خطابياً فقول المؤثر فيها اما ذات الواجب او غيره لا سبيل الى الثاني وهو ظاهر فيكون مستندة الى الواجب اما بالاختيار او بالايجاب لا سبيل الى الثاني لاستلزامه القدح في طريقة المتكلمين من كون الواجب قادراً مختاراً وتخصيصه للبعض الصفات تخصيص في القواعد العقلية ايضاً اذا سمعت جميع ما مر فاعلم انه بحمد الله وحسن توفيقه ايقنت بتحقيق مذهب يدفع به ما اورد على المتكلمين ويبطل به كثير اصول الفلاسفة ويتخلص به عن الشبهة التي ابديتها الآخر وعلم بعد الاطلاع عليه ان ائمة القوم ما ارادوا من كلماتهم سوى هذا وهو ان المحتاج الى الغير بالتأثير والايجاد لا بد ان يكون حادثاً بالزمان او مسبوقاً بالعدم المتحقق ضرورة انه اذا لم يتحقق له عدم لكان موجوداً ازلاً وابداً لا معنى لايجاده اي اخراجه من العدم الى الوجود لا الخلف في مرتبة من هذا وما سويهم ومن ان الممكن اذا كان قديماً فهو وان كان غير مسبوق بالعدم المتحقق لكنه يمكن العدم ضرورة وامكان عدمه كاف في تحقق الاحتياج الى المؤثر كما عليه الفلاسفة يظهر بطلانه بادنى تامل اذ غاية ما ذكر هو ان له عدماً بالقوة والمصحح للاخراج المذكور هو العدم المتحقق بالفعل فحيث لا عدم له لكونه لذلك لا اخراج وحيث لا اخراج فلا احتياج فالقديم ولو كان ممكناً يمتنع خروجه من العدم مطلقاً اما العدم الفعلي فلعدم تحققه له حتى يخرج منه واما من العدم بالقوة فلانه باق له مستمر عليه حال الوجود فلا معنى للخروج عنه واذا امتنع الخروج الذي هو مترتب على الايجاد والتأثير امتنع الايجاد والتأثير فيه ضرورة فلا معنى لاحتياج القديم الى المؤثر فقط ان قيل معنى احتياجه اليه هو توقفه عليه بمعنى انه لولم يكن ذلك لم يكن هذا قلت ان اريد به التوقف التأثيري بمعنى انه من خروج من العدم الى الوجود فقد اوضحنا بطلانه وان اريد به توقف البقاء بمعنى انه لا يقوم عند الوجود بنفسه بل انما يقوم به وان لم يكن وجوده منه فليس مما نحن فيه اذ حينئذ يكون كالعرض بالنسبة الى محله فان وجوده وان لم يكن من ذلك المحل لكنه محتاج عند وجوده الى القيام به وليس هذا في شيء من الاحتياج بطريق التأثير قطعاً كما هو واضح

والذي بعث الفلاسفة ومن تبعهم الى تجويز اسناد القديم الى المؤثر بطريق الايجاد والتأثير هو انهم لما اجابوا عن الشبهة
المشهورة في مسئلة التأثير بان التأثير انما هو في حال الوجود زمانا وان كان متقدما عليه بالذات فلا يلزم تحصيل
الحاصل بتحصيل آخر وهو غير لازم توهموا انه اذا صح مقارنة التأثير لوجود اثر هو مسبوق بالعدم صحت مقارنته لوجود
اثر لم يكن مسبوقا بالعدم اولى ولم يتفطنوا ان التأثير لا يتصور الا فيما كان مسبوقا بحالة عدمه فاذا لم يكن مسبوقا
بذلك لم يكن يتصور هناك تأثير حتى يختار انه مقارن لوجوده ومتقدم عليه وتوهموا ان عدم الممكن بالنسبة الى وجوده
يجوز ان يكون بمنزلة التأثير مع الأثر ولم يتفطنوا ان عدمه اذا كان قديما علم بالقوة وليس بمحقق وعلى فرض تحققه
كيف يتصور كون العدم بالنظر الى الوجود متقدما عليه بالذات ومقارنا له بالزمان وايضا الترديد في شبهة
المشهورة بان التأثير لا يخلو اما ان يكون في حال عدم الأثر فيلزم اجتماع النقيضين او في حال وجوده فتحصيل الحاصل
يرشد الى ان التأثير انما يتصور فيما له حالة عدم كما لا يخفى وبهذا ظهر ان امتناع اسناد القديم الى المختار ليس
لما اشتهر من ان القصد الى الايجاد يلزم ان يقارن العدم فانه مم لما نقل عن الآمدي من انه لم لا يجوز ان يكون
تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات بل امتناع الاسناد المذكور انما
هو لان الصادر يلزم ان يكون مسبوقا بالعدم والقديم ليس كذلك وايضا ظهر ان امتناع اسناد القديم
الى الصادر ليس مخصوصا بالمختار كما اشتهر بينهم بل يمتنع اسناده الى الموجب ايضا بلا فرق ومنشأ اشتباههم في
تلك التفرقة انهم ظنوا ان علة امتناع صدور القديم عن المختار هي لزوم مقارنة القصد للعدم والقصد انما
يتحقق في المختار دون الموجب وقد ثبت ان العلة في ذلك الامتناع ليست ما ظنوه بل هي لزوم كونه مسبوقا بالعدم
وهو مشترك بين الموجب والمختار بلا فرق فالقديم يمتنع ان يصدر عن المؤثر مطلقا سواء كان مختارا او موجبا
فقد اتضح غاية الاتضاح ان الصادر عن شيء لا يكون الا حادثا او مسبوقا بالعدم بالنسبة الى مصدره واذا وضح
ذلك وضح ان كل لازم من لوازم الشيء سواء كان حادثا او قديما يمتنع استناده الى ملزومه بطريق الصدور
اما اذا كان قديما فلانه غير مسبوق بالعدم بالنظر الى ما سواه واما اذا كان حادثا فلانه وان كان مسبوقا به
بالنظر الى مصدره لكنه غير مسبوق به بالقياس الى ملزومه من مثل الحرارة اللازمة للنار وان كانت حادثة مسبوقة

الى محدثهما لكنهما غير مسبوقة بالعدم بالنظر الى ملزومهما اعني النار فيمتنع استنادها اليها بطريق
الصدور منها نعم هما مستندان الى مؤثر غيرهما مسبوقان بالعدم بالنسبة اليه غاية الامر انه جعل بينهما علاقة
تقتضي مقارنتهما في الوجود الصادر عنه للمؤثر لكن لا اقتضاء عاديا كما عليه الاشاعرة ولا عقليا بالمعنى الذي
عليه الفلاسفة فان مبناه على كون المؤثر موجبا وقد ابطلناه بل بالمعنى الآخر الذي ابداه الامام الرازي وغيره حجة
الاسلام انه المذهب عند اكثر اصحابنا ولا ينافي كون المؤثر مختارا على ما فصلناه في الحاشية وبما حققنا ثبت
الحق ما عليه المتكلمون من ان المحوج الى المؤثر هو الحدوث ليس الا وظهر ان كون المصدر موجبا كما عليه الفلاسفة
انما يعقل اذا كان الأثر الصادر عنه غير مسبوق بالعدم لكن كون الصادر غير مسبوق به باطل بما مر مفصلا فكون المصدر
موجبا باطل ايضا واذا بطل ايجاب المصدر ثبت اختياره بالمعنى الحقيقي الذي ينافي الايجاب فثبت كون المصدر ذا صفة يرجح
بها الفعل على الترك والترك على الفعل وهي الارادة التي يكون موصوفها مختارا حقيقيا بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل ومن البديهيات الجلية ان المختار بهذا المعنى يجب ان يكون ارادته للفعل او الترك مسبوقة بالعلم بمراده
لا المك في ريبة من هذا وانت ايها الأخ ذو الفهم المتين اذا سمعت ما تلوناه عليك ايقنت بانا قد جئناك
بنبأ يقين والله ولي التوفيق ان مذهب ان المؤثر يجب ان يكون مختارا والمختار يجب ان يكون عالما اذا شعرت لكن بقي
ان اللوازم القديمة كصفات البارئ عند المتكلمين ليست مستندة بطريق الصدور الى شيء على ما تقرر فهي اما ممكنة
او واجبة لذاتها والكل باطل اما الاول فلانه لا معنى للامكان الا ما هو مستغن عن المؤثر واما الثاني فلامتناع تعدد الواجب
بالذات فالاشكال في الصفات باق بحاله قلت كلاهما ممنوع اما قولنا لا معنى للامكان الا ما هو اه فلانه انما يتم عند الفلاسفة
القائلين بان الاحتياج الى المؤثر من لوازم الامكان واما عند المتكلمين القائلين بان ذلك انما هو من لوازم الحدوث
دون الامكان على ما حققناه فلا وغاية الامر ان علينا ان نبين معنى الامكان الذي يجامع الاستغناء عن المؤثر
ويتحقق في صفات الله تعالى بحيث لا يوجد بينهما منافاة واما امتناع تعدد الواجب فلانه انما يتم في الواجب بالذات
الحقيقي الذي سينكشف عليك انه الله تعالى لا غير كما سيظهر وتحقيق ان صفات البارئ عند القائلين بها ممكنة
مستغنية عن المؤثر واجبة لذاتها معا ولا اشكال يرد على الاول حاصل ما نقلناه في الحاشية عن شرح

المقاصد وهو انه ان قيل قد سبق ان صفات الله تعالى عند المتكلمين موجودة قديمة فاما ان يقولوا بانها واجبة
لذاتها او مستندة الى الواجب بطريق الايجاب فلا يتم امتيازهم عن الفلاسفة في ذلك قلنا علة الاحتياج الى المؤثر
عندهم هو الحدوث لا الامكان فصفات الله تعالى عندهم وان كانت مفتقرة الى ذاته تعالى لكنها ليست آثاراً له
وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات لا آثاره انتهى فتدبر ويدل على التغاير ما اشتهر منهم من ان اثبات القديم
عندهم اثبات للواجب اذ لم يقولوا بتقدم شيء من الممكنات انتهى فتفطنه وبالجملة في تحقيق الذي يتحقق به ما
تقرر في سابق الكلام ويندفع به الشكوك والاوهام هو ان الواجب قد يطلق ويراد به ما هو المشهور اعني ضروري
الوجود المستغني عن المؤثر سواء استغنى عما يقوم به او لا ويقابله الممكن بمعنى لا ضروري الوجود والعدم المفتقر
الى المؤثر وقد يطلق ويراد به المستغني في الوجود عن الغير مطلقا بمعنى ضروري الوجود الذي لا يفتقر الى الغير لا
بطريق التاثير منه ولا بطريق القيام به ويقابله الممكن بمعنى المفتقر الى الغير سواء كان بكلا الطريقين او باحدهما وكل
واجب بالمعنى الثاني واجب بالمعنى الاول ولا عكس اذ صفات الباري عند المتكلمين واجبة بمعنى انها ضرورية الوجود مستغنية
في غير المؤثر وان كانت محتاجة الى ذات الباري بطريق القيام به والممكن بالعكس فكل ممكن بالمعنى الاول
ممكن بالمعنى الثاني ولا عكس اذ تلك الصفات ممكنة بمعنى انها مفتقرة الى ذات الباري بطريق القيام وليست ممكنة
بمعنى انها لا ضرورية الوجود مفتقرة فيه الى المؤثر فبالمعنى الاول يجامع الامكان بالمعنى الثاني فان الصفات كما انها مستغنية
عن المؤثر ضرورية الوجود لذاتها مفتقرة الى الباري بالقيام به فهي واجبة وممكنة ولا امتناع في اجتماع الوجوب
والامكان بهذين المعنيين فما اشتهر من ان وجوب الصفات انما هو بمعنى لزومها للذات حيث قال الشارح
المقاصد ما حاصله ان ما وقع في بعض عبارات القوم من ان صفاته تعالى واجبة بالذات ليس المراد منه ذات
انفسها بل المراد ذات الباري انتهى منشأه الغفلة عن هذا التدقيق الحقيق بان لا يغفل عنه ثم لا امتناع
في تعدد الواجب بهذا المعنى وانما قام البرهان على امتناع تعدده بالمعنى الثاني كما لا يخفى على من هو اهل فتنبه
المبادر الذي يلزم اثبات انتهاء الممكنات اليه هو الواجب الحقيقي بهذا المعنى الثاني اعني ضروري الوجود المستغني عن
التاثير من الغير وعن القيام به كيف وقد بينت في الحاشية انه كما لا يكفي بطريق المتكلمين في اثبات الباري

الوجوب مع

